رشيد الخَيُّون

مُعتَزلة البَصرَة وَبغْدَاد

الكتاب: **معتزلة البصرة وبغداد**

المؤلف: **رشيد الخيُّون**

التصنيف: **فكر وفلسفة**

الناشر: **مدارك** إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

الطبعة الأولى: 1997

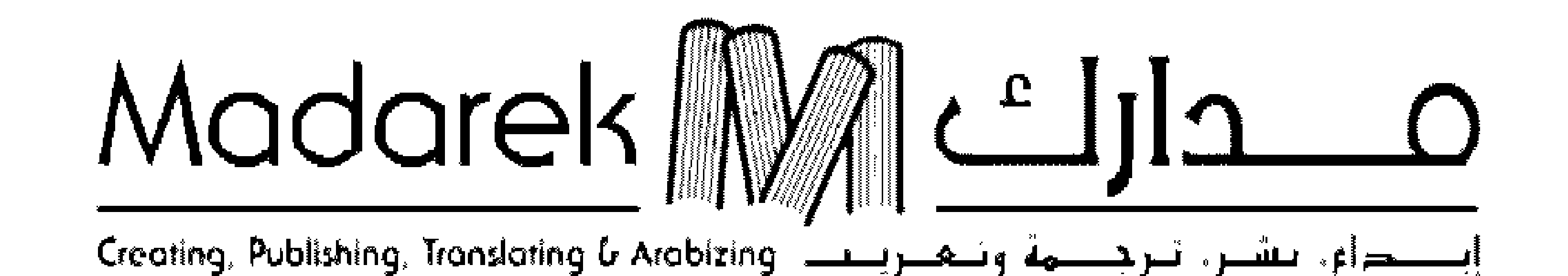
الطبعة الثانية: 1999

الطبعة الثالثة: فبراير (شباط) 2011

الطبعة الرابعة: يونيو (حزيران) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-10-8

الكتاب متوفر على الإنترنت:
مكتبة نيل وفرات. كوم
www.nwf.com



Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074
Gharios Center. Forn Elchebbak. Beirut - Lebanon
www.mdrek.com - read@mdrek.com
P. O. Box: 50074 Forn Elchebbak - Lebanon
سنتر غاريوس، الطابق الرابع، فرن الشباك، بيروت - لبنان

«من بركةِ المعتزلةِ
أنَ صبيانَهم لا يخافونَ الجنَّ»

القاضي المُحْسِن التَّنوخي (ت384هـ)

نشوار المحاضرة 2 ص342

مقدمة

تعريف بالاعتزال

ترك معتزلة البصرة وبغداد بصماتهم الخيّرة في التاريخ الفكري والديني الإسلاميين. أقول هذا مع علمي أن هناك من الغضب عليهم ما يؤجج الصدور بنيران الكراهية. ثم إن تواريخ الملل والنِّحل محشوة بشتمهم وثلبهم، حتى اختُصروا بمفردة المعطلة، وأبناء السبايا. ويصعب بمكان مقارنة ذلك الحضور المتقدم، قبل قرون من الزَّمن، مع ما يظهر ـ والبشرية تعدت القرن الثالث للميلاد ـ من انحسار في دور العقل، وتراجع عما كان في تلك القرون الغابرة، من ظهور جماعة مثل المعتزلة بمقالاتهم وأفكارهم، التي فتحت كوة من النُّور، ما زالت مثيرةً للإعجاب، وتُغري الأجيال بمنطقها العقلي.

لم تغب عن البال وصية المعتزلي عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ) للمؤلفين: «ينبغي لمن يكتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن النَّاس كلهم له أعداء، وكلُّهم عالم بالأمور، وكلُّهم متفرغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجباً، فإذا سكنت الطبيعة، وهدأت الحركة، وتراجعت الأخلاط، وعادت النَّفس وافرة، أعاد النَّظر فيه،

فيتوقف عند فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب»[1].

كان الكتاب قد صدر، ووصية الجاحظ السالفة حاضرة في الذِّهن، لكن مَنْ يقدر على التمام وعلى ردّ نقد الجميع؟ وأول ما صدر (١٩٩٧) كان خالياً من أهم شخصيتين من شخصيات الاعتزال، لعبتا دوراً في الحفاظ على الفكر المعتزلي، بتسجيل مقالاته وشرحها، وهما قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي (ت415هـ)، والشاعر وشارح «نهج البلاغة» عزُّ الدِّين عبد الحميد بن هبة الله المدائني، المعروف بابن أبي الحديد (ت656هـ).

كان الأسدأبادي من كبار مفكري وفقهاء عصره، وبلغت مؤلفاته أكثر من أربعين كتاباً. وعن طريق كتبه تعرف المتأخرون على مقالات وسير حياة شيوخ الاعتزال، وكان كتابه «المُغني في أبواب التوحيد والعدل» من أهم ما تضمنته ثروته الفكرية، وقد ظهر محفوظاً في المكتبات الزَّيدية باليمن بعشرين جزءاً. أما ابن أبي الحديد فقد عاصر انهيار الخلافة العباسية، وشهد اجتياح المغول لبغداد، وساهم في حفظ خزائن الكتب، وإنقاذ ما تفرق في الآفاق منها، وجمعها من جديد تحت إشراف العالم الفلكي نصير الدين الطوسي (ت673هـ)، ومن أهم آثاره كان كتاب «شرح نهج البلاغة».

من بين مخلفات التاريخ يبرز الاعتزال، بمقالات شيوخه، محفزاً نشطاً في استلهام دلالات العقل مقابل النَّقل، والتحرر من

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان ١ ص٨٨.

أسر رتابة النُّصوص، بسبب أن هذا الفكر يمتلك رؤيا حيوية حيال معرفة الوجود، طبيعة ومجتمعاً، وعلاقتهما بالله، رؤيا تُمكن الإنسان، إلى حدٍّ ما، من حرية التَّصرف في شأنه الاجتماعي، ومن التأثير الواعي على الطبيعة، وتوجيهها لمصلحته.

حاول المعتزلة في مختلف مراحلهم الكلامية والفلسفية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وذلك يقود، بدون شك، إلى تفعيل دور العقل في تنظيم الحياة الاجتماعية، والاستفادة من الطبيعة بشكل خلاق، بعد فهم قوانينها عن طريق تراكم التَّجربة الإنسانية. ويبرر أحد رموز الاعتزال البصريين القاضي عبد الجبار في «طبقات المعتزلة» اعتبار العقل الأصل الأول في الإيمان والحياة، حتى قبل القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبوية.

قال: «لأن به يُميَّز بين الحسَن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة، وكذلك السُّنَّة والإجماع، وربما تَعجَّبَ من هذا التَّرتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسُّنَّة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل»[1]. كذلك تبنَّى المعتزلة، وقبلهم متكلمون من تيارات أخرى، مبدأ «الفكر قبل ورود السمع»، والمقصود بورود السمع هو النَّص المنقول، رواية كان أو وحياً، والزِّيادة في صياغة هذه المقولة تعود لجهم بن صفوان (قتل 128هـ) الجبري.

طرح المعتزلة، في هذا المجال، أفكاراً بالغة الأهمية تجلت في رؤيتهم الخاصة لمكانة العقل في تحديد العلاقة بين الله

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص139.

والإنسان، ورؤيتهم المتطورة تجاه طبائع الأشياء وخصوصيتها. يُفهم من هذه الأَفكار أن المعتزلة مالوا إلى القول بعدم تدخل الله في الكون، بعد خلقه، إلا من خلال تلك الوسائط، «هي القوى الطبيعية في الأشياء»[1]. ونضيف أنه بتقديمهم العقل، يحدد النَّاس بعقولهم نظامهم الاجتماعي والسياسي، وبلا شك يتطلب ذلك، التحرر من سطوة القدر، حيث مقالة نفي القدر.

من جانب آخر، حاول مؤرخون، عديدون، إعطاء الاعتزال أبعاداً سياسية بحتة، بدءاً من ربط وجود الاعتزال، كفكر وفلسفة، بالذين اعتزلوا الخلافات في السلطة الإسلامية بين مركز الخلافة والمتمردين، سواء كان ذلك في معركة الجمل، أو معركة صفِّين، مستفيدين من اشتقاق تسمية معتزلة من العزلة. وبالغ بعض المؤرخين أيضاً بالدور السياسي الثَّوري للمعتزلة في مواجهة السُّلطة الأَموية، ثم العباسية. وبالغ مؤرخون محابون في اعتبار المعتزلة حماة الدِّين ضد فرق إسلامية، وديانات، وفلسفات منها المانوية، وديانات إيرانية، وهندية، ويونانية انطلاقاً من فلسفة التوحيد المعتزلي الخاصة في تنزيه الذات الإلهية من الصِّفات، ومن إشغالهم لموقع فكري كادت تلك الدِّيانات والفلسفات أن تحتله.

وفي هذه المهمة عُدُّوا من المجددين في الإسلام، ومخلصيه من غلاة ومشركين! والظاهر أن هذه الآراء وغيرها، التي ظنها المؤرخون والباحثون، في شأن المعتزلة، أتت من محاولات الدِّفاع عنهم ضد ما نسب إليهم في التاريخ بما في الملل والنِّحل من

---

(1) الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص91.

مثالب وكفريات، ووفقاً لذلك سميت أفكارهم بالفضائح والشنائع والأكاذيب، لكن تلك الآراء، السّليمة النِّية، طغت على الجوهر الفلسفي للاعتزال في النَّظر للإنسان كائناً حرّاً مسؤولاً عن أفعاله، والنَّظر إلى ظواهر الكون وهي متناسقة بضوابط العلاقات والقوانين.

أما مؤرخو المِلل والنِّحل من المعتزلة فقد تبنوا الدِّفاع عن جماعتهم، بطريقة لا تعقل أيضاً، حينما نسبوا إلى طبقات الاعتزال، طبقة جليلة إلى حد التقديس عند المسلمين، وهم الخلفاء الرَّاشدون الأربعة، وعمر بن عبد العزيز (ت101هـ)[1]، وأبناء وأحفاد علي بن أبي طالب، وصُلحاء الصَّحابة والتَّابعين إلى الاعتزال. وبالتالي فإن فكر هذه الجماعة، المقدسة، وسلوكها انطلقت من فكر وسلوك النبي. لقد أساءت محاولة التَّأصيل هذه إلى مصداقية الرّواية التَّاريخية عند المعتزلة، بما فيها من تهويل ودعاية. بيد أن الاعتزال يرجع في أُصوله، إلى مَنْ قتلوا صبراً وما زالوا متهمين، كمعبد الجهني، والجعد بن درهم، والجهم بن صفوان. وردت هذه الحقيقة من أعداء الاعتزال من المؤرخين. ومع واقعية ما ذهبوا إليه في أصل الاعتزال إلا أن هذا لا يعفيهم من حشو التَّاريخ المِلّي والنِّحلي بالأَغاليط ضد المعتزلة وغيرهم.

---

(1) لعلَّ أول مَنْ أطلق على عمر بن عبد العزيز لقب الخليفة الرَّاشدي الخامس، هو الفقيه سُفيان الثَّوري (ت161هـ). جاء في الحديث: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ فَارِسٍ حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا عَبَّادٌ السَّمَّاكُ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: الْخُلَفَاءُ خَمْسَةٌ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ﷺ» (الكتب الستة، سنن أبي داود، كتاب السُّنَّة، باب: التفضيل، ص1563 حديث رقم: 4631).

ظهرت دعوة المعتزلة أول الأمر بالبصرة، ثم تأسس فرع بغداد، في بداية القرن السابع الميلادي أو (الثاني الهجري) على يد بشر بن المعتمر. أما تسميتهم بالمعتزلة فقد توهم البعض أن لها صلة بمعتزلة القتال بمعركة الجَمل (36هـ)، ثم بصفِّين (37هـ)، ومنهم «سعد بن مالك، وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن سلمة الأنصاري، وأُسامة بن زيد بن حارثة الكلبي... وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد»[1].

صحيح أن التَّسمية جاءت من قِبل الخصوم بدلالة سلبية، لكن المعتزلة وافقوا عليها وباركوها. قال القاضي عبد الجبار في كتابه «المجموع في المحيط بالتَّكليف»: «إنما تسمينا بالعدل والتَّوحيد؛ لأنا أثبتناه تعالى واحداً عدلاً، وأن التَّسمية في الاعتزال مدح بالآيات التي في القرآن، وأن السبب في التَّسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو (ابن عبيد الباب) وخلعه الحسن (البصري)، لوحشة لحقته من قتادة (السدوسي، فقيه أعمى، ورث رئاسة حلقة الحسن بعد وفاته). فقال قتادة: أصبح عمرو معتزلياً». وفي قناعتهم بهذا اللقب أو التسمية قال وزير المأمون محمد بن يزداذ الأصبهاني (ت230هـ) في كتابه «المصابيح»: «إن كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فإنهم تبجحوا به، وجعلوا ذلك علماً لمن يتمسك بالعدل والتوحيد، احتجوا في ذلك أنه تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال من الشَّر»[2].

---

(1) النوبختي، فِرق الشِّيعة، ص5. الأشعري، المقالات والفِرق، ص4.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص165.

من رواد الاعتزال الأوائل بالبصرة كان واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد الباب، وعثمان الطَّويل، وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النَّظام، ومعمر بن عباد السُّلمي، وأبو عثمان الجاحظ، وثمامة بن أشرس، وأبو يعقوب الشَّحام، وأبو علي الجُبَّائي، وبشار بن برد الشَّاعر، وأبو الحسين بن الرَّاوندي، وضرار بن عمرو، وأبو الحسن الأشعري (قبل خروج آخر أربعة من الاعتزال إلى مذاهب أخرى)، وغيرهم. أما ببغداد فمنهم: بشر بن المعتمر الهلالي، وراهب المعتزلة أبو موسى صبيح المردار، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وأبو عبد الله الإسكافي، وعبد الرَّحيم الخياط، وأبو القاسم البلخي.

وكان واصل بن عطاء على صلة بالحسن البصري، الذي ينحدر من دست ميسان (العمارة حالياً)، وكانت هذه الصلة صلة المريد بالشيخ أو التِّلميذ بالأستاذ. فالحسن كان صاحب حلقة دراسية بمسجد البصرة، يتحلق حوله عدد من الزُّهاد والمنقطعين إلى العلوم الدِّينية والتَّأمل. وكانت هذه الحلقة بعيدة عن السِّياسة إلى حد ما، فشيخها كان خائفاً من الحجاج بن يوسف الثقفي (75 ـ 95هـ) طيلة ولايته التي استمرت عشرين عاماً على العراق، وكانت فترة مرعبة بالنِّسبة لهذا الشَّيخ والعراقيين كافة. ورغم هذا الانزواء عن السياسة والخوف المتأصل في النَّفس فإن الحجاج قال عنه يوماً: «غلبني علجٌ[1] تواريه أخصاص

(1) تعني الفلاح من السكان الأصليين (جمال جودة، العرب والأرض في العراق، ص109). وورد في كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (ص24، 25): «فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها فما يسد الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام =

(بيوت القصب) البصرة»[1].

تنافست على وراثة اسم الحسن البصري، وتراثه الفقهي مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، منها التي ظهرت في زمانه، ومنها التي ظهرت فيما بعد. ثم هناك من المسيحيين منْ عدّه من الرُّهبان المباركين، وهناك منْ عدَّه مؤسساً للتَّصوف، حتى عَد الزَّاهدة رابعة العدوية من مريديه، وراح خياله إلى القول بأنهما كانا يصليان معاً على سجادة تطوف فوق ماء الفرات، وكان ذلك ضرباً من ضروب الخيال الصوفي غير المقيد.

وحاول بعض المؤرخين نسبة الاعتزال إلى الحسن البصري أيضاً، فقد عدّه مؤرخو الملل والنّحل المعتزليون من طبقة الاعتزال الثالثة، ومن مجلسه ظهر الاعتزال. لكن المعروف، تاريخياً، أن الاعتزال ظهر خلاف رغبة هذا الشَّيخ، بعد أن انقسمت حلقته وانصرف العديد من مريديه عنه، ليلتفوا حول واصل بن عطاء، فرجحت كفته على كفة شيخه بكثرة الأتباع.

كان إعلان الاعتزال، الظاهري، بالقول بمبدأ «المنزلة بين المنزلتين» الذي يشير إلى أن صاحب الكبيرة في منزلته وسط بين الإيمان والكفر، على أساس أن الإيمان ثابت والكفر زائل. أعلن واصل هذا المبدأ خلافاً لقول الخوارج في صاحب الكبيرة أنه كافر، وخلافاً لقول المرجئة إنه مؤمن، وخلافاً أيضاً لقول الحسن

= والعراق». وفي القاموس: العلج يعني الرَّجل من الكفار من غير العرب، والظاهر أن هذا اللقب أو النَّبز ظل يُطلق على فلاحي البلدان المفتوحة حتى بعد إسلامهم.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص398.

البصري أنه منافق. إن الموقف من أصحاب الكبائر لم يعد موقفاً فقهياً عادياً، حسب التَّصور العام، بقدر ما كان موقفاً سياسياً خطيراً؛ لأنه يتعلق بالموقف من أهل السلطة، وهذا هو بيت القصيد من تحديد الموقف من صاحب الكبيرة، حيث جاء موقف المعتزلة وسطاً بين الخوارج وتشددهم، والمرجئة ومرونتهم.

وفي مناظرة جمعت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في مجلس الحسن البصري، انتصر واصل لمبدئه الجديد «المنزلة بين المنزلتين». وبعد انقطاع عمرو بن عبيد في المناظرة انسحب هو الآخر من حلقة شيخه، معلناً انتماءه إلى الاعتزال، ليصبح قطباً من أقطابه، ثم رئيساً للمذهب بعد وفاة واصل السنة (131هـ). هكذا أُعلن عن تأسيس الاعتزال، مذهباً فكرياً، من خلال طرح مبدأ «المنزلة بين المنزلتين»، في زاوية من زوايا مسجد البصرة، بعد استكمال مستلزمات التأسيس وسط مذاهب متعددة من شيعة، ومرجئة، وخوارج، وإباضية، وجبرية، وقدرية، ومفكرين محايدين.

وشيَّد المعتزلة كيانهم الفكري من الجدل بين تيارين معروفين: تيار نفاة القدر وتيار مثبتيه، وإن نفاة القدر يقولون بنفي الصفات (تنزيه الله مما تتصف به مخلوقاته)، وبخلق القرآن (القرآن ليس كلام الله بل مخلوق من مخلوقاته). إن نفي القدر ونفي الصفات عن الذَّات الإلٰهية فكرتان أساسيتان عند المعتزلة، وعليهما تعتمد مقالاتهم الكلامية والفلسفية الأخرى، وما القول في «المنزلة بين المنزلتين» إلا الشكل الظاهري الذي أعلن به واصل اعتزاله عن مجلس شيخه الحسن البصري، كما أسلفنا.

ووجد المؤرخون القدماء ـ ومنهم معتزلة ـ في تسمية تيار نفاة القدر بالتيار القدري عدم اتفاق بين الاسم والمسمى،

فالتَّسمية منسجمة مع التَّيار المناقض وهو الجبري، ولذا مُيِّز المؤرخون، مخالفي الجبر، بتسمية نُفاة القدر. ومن نُفاة القدر اقتبس المعتزلة فكرة «نفي القدر»، لتصبح جوهراً في فلسفة العدل المعتزلي، فشرعية الحساب في الآخرة تتطلب التَّصديق بنفي القدر أولاً، إذْ يسفر ذلك عن حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله.

كان من أشهر نفاة القدر: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي أو القبطي، وكلاهما قُتل بسبب أفكاره. أما التَّيار الجبري، وهو من حيث الظَّاهر يبدو على صلة وثيقة بالحكم الأموي، فمفكروه كانوا ينظّرون إلى وجود الحكم تحقيقاً لإرادة إلٰهية، ليس من حق الناس تبديلها، أو حتى الاعتراض عليها. لكن هذا التَّيار لم يكن متجانساً، فهناك العديد من منظّريه، وإن كانوا يقولون بالإجبار؛ أي: الفعل خيره وشره من الله ويبالغون في إلغاء الأسباب الطبيعية والاجتماعية، فإنهم تبنوا فكرة «نفي الصفات» عن الذَّات الإلٰهية، كما نفوا فكرة «خلق القرآن» المتصلة بها، إذ نُظر إلى الكلام كأنه شريك مع الله بالقِدم، وإلا فإنها تُعد من أصل العدل، مثلما هو الحال عند القاضي عبد الجبار الأسدأبادي[1].

ولهاتين الفكرتين خطرهما على القائلين بهما، ولا تقلّان خطورة عن فكرة «نفي القدر». ومن أبرز هؤلاء المفكرين في هذا المجال: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، اللذان قتلا من قبل الولاة الأمويين بالعراق وإيران. وبسبب حضور الفكر القدري «نفي القدر» سمي المعتزلة بالقدريين كما سموا بالجهميين نسبة إلى

(1) الأسدأبادي، شرح الأُصول الخمسة، ص527. المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب خلق القرآن، ص3. وأتينا على ذلك في كتاب جدل التنزيل، الباب الثاني خلق القرآن، الفصل الأول تاريخ المقالة.

الجهم بن صفوان. وكذلك عَدَّ بعض مؤرخي المِلل والنِّحل كل مَنْ ناقش في القدر معتزلياً، حتى قبل ظهور الاعتزال.

أصبحت فكرة «نفي القدر» جوهراً في فلسفة العدل عند المعتزلة، وغدت فكرة «نفي الصفات» عن الذات الإلٰهية جوهراً في فلسفة التَّوحيد لديهم. أما مبادئ أو أُصول المعتزلة الأُخر: «المنزلة بين المنزلتين» و«الوعد والوعيد» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فما هي إلا تطبيقات لمبدأ العدل كشروط لتحقُّقه اجتماعياً. إلا أن المعتزلة لم ينفردوا، من بين التَّيارات والفرق الفكرية، في تبني فكرة نفي القدر، أو فكرة نفي الصفات، أو القول بخلق القرآن، بل ظهرت واضحة ورئيسية عند الإباضية الذين ظهروا بالبصرة قبل ظهور المعتزلة بكثير.

وما زال مذهب الإباضية سائداً بعُمان حالياً[1]، وهو مذهب سياسي وكلامي لا يحبذ أتباعه تسميتهم بالخوارج، بل يؤكدون أنهم الشُّراة والحرورية الأوائل، وإن الخوارج، مثل الأزارقة والنَّجدات، قد انشقوا عنهم. وتأخذ مسألة أسبقيتهم على المعتزلة، زمنياً، بنظر الاعتبار عند تحديد الفضل الفكري في تبني «نفي القدر» و«نفي الصفات»، لكن الشَّائع حول تلك الأفكار أنها معتزلية، تبناها في ما بعد الإباضية.

كذلك ظهرت فكرتا «نفي القدر» و«نفي الصفات» عند المذهب الشِّيعي الزَّيدي، فيما بعد، لكن الزَّيدية استبدلوا مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» بأصل الإمامة الذي ضمه المعتزلة لأصل العدل، ومن المعروف أن للزَّيدية صلات متينة بالمعتزلة، منها

---

(1) راجع كتابنا: لا إسلام بلا مذاهب، فصل: المذهب السابع.

الصلة القديمة بين واصل بن عطاء وزيد بن علي، ثم التداخل بين معتزلة بغداد والزَّيدية بالاتفاق حول القول بإمامة المفضول قبل الفاضل؛ أي: تقديم أبي بكر الصديق على علي بن أبي طالب، رغم أنَّ الأول هو المفضول والثاني هو الفاضل على حد اعتقادهم. والقدر حسب المذهب الشيعي الإمامي فهو «لا جبر ولا تفويض ولكنْ أمر بين أمرين»[1]. لا جبرية ترى أن الله هو الفاعل لأفعال المخلوقين، لا مفوضية ترى: أن الله فوض الأفعال إلى المخلوقين[2]. أما قولهم في الصفات فهي عين ذات الله؛ أي: صفات الكمال والجمال، ليست صفات زائدة، ووجودها مرتبط بوجود الذَّات[3].

واستند الفريقان إلى آيات قرآنية، فنفاة القدر استندوا إلى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7، 8]، و﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3]، و﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 273] وغيرها. ومن جانبهم استند مثبتو القدر، أو الجبريون، إلى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51] و﴿وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: 212]، و﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: 11] وغيرها.

كذلك الحال بالنسبة إلى نفاة الصفات ومثبتيها، فهناك آيات تؤيد القول بالفكرتين، فمن الآيات المؤيدة لأصحاب النفي:

---

(1) المظفر، عقائد الإمامية، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص27، 28.

(3) المصدر نفسه، ص21.

﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

وأما مثبتو الصفات فيجدون صحة رأيهم في آيات تدل على تشبيه الذَّات الإلٰهية بالأجسام، منها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الفتح: 10] و﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: 27]، كما يستدلون ببعض أسماء الله التسعة والتسعين دليلاً على صحة قولهم بثبوت الصِّفات.

وفي سبيل تجاوز التَّناقض بين الآيات القرآنية وبين فكرة نفي القدر، أو نفي الصِّفات، أو القول بخلق القرآن، عمدَ المعتزلة إلى تأويل تلك الآيات، وتحميلها من التَّفسير ما يختلف عن دلالة لفظها الظاهرة، ولهم في مجال تفسير أو تأويل القرآن تجربتهم الخاصة. وقد قدم إبراهيم بن سيار النَّظام نقداً شديداً إلى مفسري القرآن من الفرق والمذاهب الأُخر، مشيراً إلى خطئهم في التَّفسير على اللفظ الظَّاهر، وعجزهم عن فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، وعن كشف المعاني الصحيحة لآياته.

يقول النَّظام في نصيحته لأهل المعرفة بخصوص المفسرين: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس»[1]. وإضافة إلى انفرادهم بتفسيرهم الخاص للقرآن انفرد المعتزلة، من بين الفرق الإسلامية الأُخر، بموقف خاص من رواية الحديث النَّبوي. فمثلما وجدوا طريقاً إلى تأويل القرآن، والتخفيف

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص343.

من قدسية الأحكام النَّاتجة عن التَّفسير، وقفوا إزاء رواية الحديث موقف الشَّك والرَّفض. فالرِّوايات عن النَّبي كثيرة، وما قيل فيه بعض المعتزلة كان عدداً محدوداً، بل وهناك منهم من رفض الحديث كلية.

بلا ريب، كان دافع هذا الموقف من التَّفسير والحديث هو التَّخفيف من سطوة النَّقل على العقل، فمن المعروف أن السُّنَّة النَّبوية؛ أي: أقوال النَّبي ووصاياه وممارساته، ملزمة للمسلمين كافة بعد القرآن. فكثير من الأحكام أخذت شرعيتها من الأحاديث النَّبوية لا من القرآن، مثل قتل المرتد، والختان أو الطهور، وعقوبة شارب الخمر، وعدم مصافحة النِّساء واختلاف صلاة المسلمين من مذهب إلى آخر.

كذلك احتج المعتزلة بصعوبة وصول رواية نقية عن النَّبي، من دون إضافة أو تحوير أو تصحيف، فقد ميَّز أئمة الحديث بين أنواع من الأحاديث: الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، إضافة إلى الأحاديث القدسية، كلام الله على لسان النَّبي من غير القرآن. ومن بين آلاف الأحاديث النَّبوية توصل بعض المعتزلة إلى الالتزام بثمانين حديثاً فقط. ومن رأي كبار مفكريهم في رواة الحديث نذكر قول إبراهيم النَّظَّام: «كيف نأمن كذب الصَّادق، وخيانة الأمين، وقد ترى أن الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدّعي لقاء منْ لم يبلغه (...) ولولا أن الفقهاء المحدثين والرّواة والصُّلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار، ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم»[1].

(1) الحميري، الحُور العِين، ص284.

ومن شروط المعتزلة في قبول رواية الحديث هو أن يكون من نص قرآني لا يعارض التَّأويل، أو من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته. والحقيقة أن هذه الشروط تحول دون اعتماد حديث نبوي على الإطلاق. وفي ما يتعلق أيضاً في قول المعتزلة بتقديم العقل على النص، ينصحون علانية في البعد عن التقليد، وأخذ المعرفة والإيمان بالنظر والاستدلال؛ أي: تأكيد قاعدة «الفكر قبل ورود السَّمع»، السَّالفة الذكر.

انتقل المعتزلة بفكرتي «نفي القدر» و«نفي الصفات» من بساطة القول إلى الفلسفة، فقد ربطوا «نفي القدر» بفكرتهم في العدل الاجتماعي، وبالتالي فإن الله، من وجهة نظرهم، عادل لا جائر. ولهذا قد اتهمهم البعض بالثَّنوية؛ أي: الإيمان بأن للخير صانعاً هو الله، وأن للشَّر صانعاً آخر هو إبليس. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الدِّيني، بشكل عام، لا يخلو من ثنائية الخير والشَّر، والاعتقاد بأن مصدر الأول هو الله، ومصدر الثاني هو إبليس!

ولماذا التَّشدد في الحذر من غواية الأخير! إذا كان غير مقتدر على خلق الشُّرور، أو إذا كان الإنسان لا يملك من أمره لا خيراً ولا شراً! وحسب هذا المنطق قد لا يجد حرجاً مَنْ يتقي شر إبليس، بطريقته، كما تذهب إلى ذلك تقاليد بعض الديانات، أو يُعاذ من شروره بربِّ العالمين عند ديانات أُخر. وارتباطاً بتطوير فكرة «نفي القدر» عن أفعال الإنسان تبنى المعتزلة مبدأ أسبقية العقل على الإيمان. واختلفوا في تفاصيل هذا النَّفي، من خلال تفرعات كلامية حول مسألة توليد الفعل، فهناك مَنْ يقول باكتساب

الإنسان لقدرته على الفعل من الله، وهناك منْ يحرر فعل الإنسان تماماً من سطوة القدر.

أما مقالة نفي الصفات عن الذَّات الإلٰهية، فقد بانت بسيطة أيضاً عند واصل بن عطاء، الذي أخذها من بيئة البصرة الفكرية، ومن اتصاله بجهم بن صفوان، ثم بدت عند خلفائه معقدة وفلسفية. وكان إدخال الفلسفة عليها بداية برأي أبي الهذيل العلاف، حين وحّد بين الذَّات الإلٰهية والصفات بفكرة «أن الله قادر وقدرته هو هي، وحي وحياته هو هي، وكريم وكرمه هو هو» إلخ، مثلما سيأتي الحديث عنه في محله. وبالتالي ألغى العلاف الثنائية بين الذَّات الإلٰهية وصفاتها، فلا يصح أن تكون قديمة بقدم الله، أو أن يتصف الله بمعاكسها من الصِّفات، وهذا هو التَّنزيه المطلق الذي يذهب إليه التَّوحيد المعتزلي.

هناك من المعتزلة، بينهم إبراهيم النَّظام، منْ أكدوا صفة الذَّات جزءاً منها لنفي الصفة المعاكسة عنها، فالقول إن الله كريم نفى البخل عنه، والقول إنه حيّ نفى الموت عنه، والقول إنه عادل نفى الظلم عنه، وهكذا. وإلى جانب ذلك فلسف مفكرون آخرون العلاقة بين الذَّات الإلهية والصِّفات بآراء أُخر، فقد جعل معمّر بن عباد الصِّفات معانيَ لذَات الله بقوله: «إن الله عالم بعلم، وإن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية». وفلسف أبو هاشم الجُبائي العلاقة بين الله والصفات بتحويل الصفات إلى أحوال للذَّات الإلٰهية، ورد ذلك بقوله: «الله هو عالم لذَاته بمعنى ذو حالة هي صفة المعلومية».

إن الكلام عن نفي الصفات، وغيرها من المسائل، بدا عبارة عن تعقيد لفظي وفكري مقصود، من قبل معتزلة ومتكلمين

آخرين، لكن المتفق عليه في تبرير هذا التَّعقيد أنه الكلام الدَّقيق، وهو الفلسفة قبل أن تصبح هذه الكلمة مصطلحاً في متناول هؤلاء المفكرين. وتعريف الخياط المعتزلي لدقيق الكلام أو الفلسفة: «غامض الكلام ولطيفه». وبلا ريب لا يخلو الكلام الدَّقيق في نفي القدر ونفي الصِّفات من مكانة ومعنى في الفكر، وربما تتوقف عليه أمور كثيرة في معرفة الوجود.

ومع ذلك، هناك مجادلات عديدة خاضها كبار المتكلمين، وردت مثل رياضة عقلية لا يُرجى منها نتائج فكرية، بقدر ما أثارتها صعوبة فهم المسلمات الدِّينية العقائدية، ومنها، على سبيل المثال لا الحصر، الجدال بعلم الله ومكانه، وطبيعة أهل الجنَّة وأهل النَّار، هل هم متحركون أم ساكنون وغيرها. ويصف الخياط هذه المجادلات بقوله: «إنما كان العلاف يتكلم في هذا الباب، الذي ذكرناه، عن طريق النَّظر، ويشحذ به الإفهام ويستخرج قوى المناظرين».

وترتبط فكرة خلق القرآن بفكرة نفي الصفات ارتباطاً مباشراً، من حيث أن الكلام صفة وله صلة بالتَّوحيد، لكن تبدو أنها من أصل العدل عندما تتعلق بالأفعال، والظاهر أن أول القائلين بها في المصادر الإسلامية هما الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ويبقى الباب مفتوحاً أمام ما تتوصل إليه البحوث في أصل هذه الفكرة. فلعلَّ الإباضية هم السَّابقون، كما وردت الإشارة سلفاً، وهناك منْ يحيل تاريخها إلى ديانات أخرى سبقت الإسلام. ويتفق المعتزلة كافة على أن القرآن ليس كلام الله، وأنه مخلوق من الله، شأنه شأن المخلوقات الأُخر، قد ينطق به نبي أو يظهر في شيء آخر. والحجة في ذلك، أن الكلام

صفة من صفات المخلوق (الإنسان)، وإذا كان الله متكلماً فمعنى ذلك أن الكلام قديم بقدمه، وما الفرق إذاً بينه وبين مخلوقاته، وهذا يتعارض مع جوهر التوحيد المعتزلي.

إن فكرة خلق القرآن، التي تبنى المعتزلة تعميمها ضمن فلسفتهم، في العلاقة بين الذَّات الإلٰهية والصفات، أتاحت لهم فرصة تأويل القرآن؛ لأنه مخلوق لله لا كلامه. والأمر مختلف بين أن يكون القرآن كلام الله، لا جدال في نصوصه، وبين أن يكون مخلوقاً من مخلوقاته، يمكن الاختلاف حوله، وتحديد ما يناسب وما لا يناسب منه عصراً من العصور.

ولعلَّ فكرة خلق القرآن، إضافة إلى مسألة التَّأويل، شجعت إبراهيم النَّظام على الاعتراف بالإعجاز الغيبي دون الإعجاز اللُّغوي، كما ورد ذلك في «فضيحة المعتزلة» (ص١١١)، وفي مصادر معتزلية أخر. واعترض القاضي عبد الجبار على ذلك القول، رغم أنه صادر من شيخ من شيوخه، بقوله: «عجز العرب عن معارضة القرآن، لذا التجأوا إلى القتال»[1].

أما معارضة مسلمة الحنفي (الكذاب) للقرآن فيصفها القاضي بالمعارضة «الركيكة». وتضع من إصرار الآخرين على أن القرآن كلام الله وقديم بقدمه، تجسيد قدسية النَّص، والوقوف ضد التأويل الذي تبناه المعتزلة منهجاً في التفسير. ومن تاريخ فكرة خلق القرآن أنها تحولت، في ما بعد، إلى محنة فرضها المأمون على فقهاء عصره، ولم يكن لشيوخ المعتزلة دور سلطوي فيها، ما عدا انتساب القاضي أحمد بن دؤاد إليهم، وقام بتنفيذ

(1) الأسدأبادي، شرح الأُصول الخمسة، ص588.

أوامر المأمون والمعتصم ثم الواثق في هذه المحنة أو غيرها. أما شيوخ الاعتزال فقد كان دورهم الاستشارة والتأييد.

ومن الأحداث الطريفة التي حدثت خلال هذه المحنة أن أحد الفقهاء لم يجد في القرآن ما يبرر القول بأن القرآن مخلوق، ليستعين به في الهروب من هذا الموقف، غير النَّص القرآني: ﴿جَعَلْنَهُ قُرْءَانًا﴾ فقال لممتحنيه: إني أقول إن القرآن مجعول، والجعل هو الخلق. لكن هذه الحيلة لم تنطل عليهم، فالمطلوب أن يكون اللفظ صريحاً بالخلق لا بالجعل!

بدأت محنة القول بخلق القرآن يسيرة أيام المأمون، ثم اشتدت أيام المعتصم، العسكري التربية والمراس بعيداً عن الفكر والمناظرات، فأخذ مخالفيه بالقوة مباشرة. وعند استخلاف جعفر المتوكل (ت247هـ) أصبح أئمة الحديث في الواجهة، ومن بينهم الممتحنين من قبل، فحُرِّم القول بخلق القرآن ونفي الصفات، بعد أن كان عقيدة للخلافة، فدارت الأيام على المعتزلة وأصبح الانتماء لأفكارهم محفوفاً بالمخاطر. ففي ظل صدارة المعتزلة للحياة الفكرية ببغداد تحقق انفتاح ملموس على الفرق الإسلامية والديانات والثقافات الأُخر، وما عُرف عن محنة أحمد بن حنبل وجماعته، أيام المأمون، كان لا يتعدى دعوتهم إلى التَّناظر مع مخالفيهم، في بداية الأمر، وهؤلاء كانوا يحرِّمون الجلوس مع المعتزلة وغيرهم على بساط واحد.

إن حقيقة موقف الحنابلة المتشدد من المناظرات الفكرية في عصر المأمون، امتد إلى قرون لاحقة، وقد يفيد في هذا الأمر ما سنفصله في سيرة بشر بن المعتمر عن أبي بكر الباقلاني أحد شيوخ الأشاعرة في زمانه. وكان هذا قد ذكَّرَ شيخه الحسن

الباهلي بموقف ابن حنبل وجماعته من مناظرات المعتزلة والمأمون، عندما طُلب من الباقلاني والباهلي المشاركة في مناظرات عضد الدولة البويهي وقاضي قضاته المعتزلي، وكان الحاكم البويهي قد افتقد فقهاء ومتكلمي الأشاعرة والحنابلة، فبعث قاضي القضاة إلى أبي الحسن الباهلي وإلى القاضي أبي بكر الباقلاني كتاباً دعاهما فيه إلى المشاركة، فكان رد الباهلي كما هو رد ابن حنبل، لا مجلس ومناظرة مع كفار[1]!

أصبحت المناظرات الفكرية، في ظل الانفتاح الفكري في عصر المأمون، تقليداً اعتادَ على ممارسته مفكرون من مختلف الاتجاهات، بعد تأمين التَّناظر السَّليم والإذعان لنتيجة المناظرة. هذا ويذكر أبو الحسن المسعودي (ت346هـ) مجلس المناظرات في حضرة الخليفة عبد الله المأمون، قائلاً: «يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثُّلاثاء، فإذا حضر الفقهاء، ومَنْ يناظره من سائر أهل المقالات أُدخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم: انزعوا أخفافكم، وأحضرت الموائد فقيل لهم: أصيبوا من الطعام والشَّراب، وجددوا الوضوء، ومَنْ ضاق عليه خفه فلينزعه، ومَنْ ثقلت عليه قلنسوته فليضعها حتى إذا فرغوا أتوا بالمجامر فبخروا وتطيبوا، ثم خرجوا، فاستدناهم حتى يدنوا منه، ويناظرهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين. فلا يزال كذلك إلى أن تزول الشَّمس، وتُنصب المائدة ثانيةً فيطعمون وينصرفون»[2].

ففي واحدة من المناظرات، بحضور الخليفة، جرت حول

---

(1) الخصيبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك 3 ص590، 591، ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ص119.

(2) المسعودي، مروج الذَّهب 4 ص314، 315.

التَّشيع، فنصرَ محمد بن أبي العباس الإمامية ونصر علي بن الهيثم الزَّيدية، واختلفا، فنهر ابن أبي العباس ابن الهيثم قائلاً: «يا نبطي ما أنت والكلام![1]. قال: فقال المأمون ـ وكان متكأً فجلس ـ: الشَّتم عيٌّ والبذاءة لؤمٌ، وقد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل وقفناه، ومن ذهب عن الأمر حكمنا فيه بما يجب»[2].

انفتاح المأمون تعدى ما بين مذاهب المسلمين إلى الأديان والفلسفات الأُخر، حتى من التي كان يُحاسب عليها أسلافه بالقتل، مثل المانوية. من ذلك قيل أحضر المأمون، من أجل المناظرة، رئيس المانوية يزدان بخت من الرَّي «فقطعه المتكلمون، فقال له المأمون: أسلم يا يزدان بخت، فلولا ما أعطيناك إياه من الأمان لكان لنا ولك شأن. فقال له يزدان بخت: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممَّنْ لا تجبر النَّاس على ترك مذاهبهم. فقال المأمون: أجل. وكان أنزله بناحية المحرم، ووكل به حفظةً، خوفاً عليه من الغوغاء، وكان فصيحاً لسناً»[3].

وظهرت، في ما بعد، مؤلفات تحت عنوان «آداب الجدل والمناظرة» تشير بوضوح إلى مبادئ عديدة منها: التَّحرز عن رفع اليد، أو الضرب على الفخذ، أو رفع الصَّوت، أو الاستهزاء بطريقة

(1) المعروف عن النّبط أنهم سكان البطائح في جنوب العراق بين الكوفة والبصرة، وكانت مفردة النّبطي أو العلج تعني الشتيمة، وقد حلت محلها، في العصر الحاضر، مفردة معيدي أو شروكَي.

(2) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص22.

(3) النَّديم، الفهرست، ص401، 402.

ما خلال التَّناظر. ومن تشريعات الفقهاء في أجواء المناظرة، إباحة الابتسامة بدل القهقهة عند إفحام المقابل، وهذا دليل على جدية تلك المناظرات بأن تكون لها تشريعات والتزامات، تعكس أجواء التناظر وأخلاقه.

وضع المعتزلة أسساً قويمة لظهور فلسفة مصدرها الإسلام، وخلفية العراق الفكرية التي تمتد إلى عشرات القرون، لكن كتابة التاريخ غير الموضوعية صورت مدن العراق عبارة عن صحارى ومستنقعات يقطنها بشر طوال الأنياب، وربما لهم ذيول، هذا ما قيل عن سكان الأهوار في الجنوب، أو عن سكان الجبال في الشمال. ونرى عبد القاهر البغدادي (ت429هـ) في كتابه «الفرق بين الفرقِ» يصف شيوخ المعتزلة البصريين بأبناء السَّبايا، ويصفهم الشهرستاني بمخانيث الخوارج.

وبلا شك، فإن المعتزلة تأثروا بفلسفات أُخر منها الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وببعض ما وصل من فلسفات الهند، وكذلك في الفلسفة الإيرانية القديمة، التي كثيراً ما ناظر المعتزلة أقطابها من موبذات المجوس، ولكن ليس من الإنصاف أن ينكر على المعتزلة إبداعهم الفكري، حتى اعتبروا مجرد ناسخين للفلسفة اليونانية، حسب وصف خصومهم في الفكر، مثل عبد الكريم الشهرستاني وأبي حامد الغزالي وغيرهما.

فمن تراث المعتزلة الفكري والفلسفي، في تأمل الكون، أشياء وعلاقات، نظرياتهم في الأجسام وتركيبها وعلاقتها بالأعراض؛ أي: ما يطرأ عليها من تغيرات، وما فيها من خصائص تتميز بها. وفي هذا المجال توصل معمر السُّلمي وبشر بن المعتمر إلى القول في ذاتية حركة وتطور الأجسام وإيجاد أعراضها، من لون ورائحة

وطول وعرض، وكل ما يطرأ عليها. وتوصل إبراهيم النَّظام إلى القول بالمداخلة والكمون في ظهور الأشياء بعضها من بعض بتدرج قانوني، وأن حركة الأجسام دائمة مطلقة، وأن السُكون لا وجود له إلا في اللغة، فهو القائل: «الحركات هي الكون لا غيرها»، وهي العرض الوحيد، وباقي الأعراض ما هي إلا أجسام شفافة، وأن الجسم يتكون من أجزاء لا نهاية في تجزئتها.

خالف النَّظام، في هذه الأفكار، أستاذه أبا الهذيل العلاف الذي اقتنع بأن الجسم يتكون من أجزاء محدودة، تنتهي بالتجزئة، كذلك خالف معمر السُلمي صاحب مقالة «السُكون هو الكون لا غير ذلك». إضافة إلى الفلسفة فإن لدَى المعتزلة إيماءات قيمة في علوم الطبيعة، منها تحديد شكل الأرض ودورانها، والجاذبية.

كذلك ناقش الفكر المعتزلي أموراً اجتماعية منها أصل اللغة، فمنهم منْ قال إنها اصطلاح ومواضعة، ومنهم منْ قال إنها توقيف. وتأملوا حالة الدَّولة (الإمامة) ومستقبلها، فلم يجعلوها أصلاً من الأُصول؛ أي: لا شرط لوجودها على الدَّوام، كما ذهبت إلى ذلك المذاهب الأُخر. ولعلَّ هشام الفُوَطي وأبو بكر الأصم ذهبا بإشارتهما إلى أن الإمامة ليست بواجبة، إلى القول باضمحلال دور الدَّولة السياسي والاجتماعي، بتعليل، جاء فيه: «أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام» (انظر ميمون النسفي في: تبصرة لأدلة الكلام في الإمام). وردَّ السَّلفيون من الأشاعرة على هذا الرأي بالقول: «إن الصحابة لم يستغنوا عن الدَّولة وهم أولى النَّاس بالاستغناء عن ذلك، وحيث لم يستغنوا عنه دل إن ذلك ليس بشيء».

وإضافة إلى براعة المعتزلة في الكلام والفلسفة ذكر

الجاحظ منهم الأطباء مثل معمر السُّلمي، ومحمد بن الجهم، وإبراهيم السِّندي، وخبراء بأنواع الحيوان وطِباعه مثل إبراهيم النَّظام، وبشر بن المعتمر، وكان الجاحظ قد اعتمد خبرة الأخيرين ووصفهما للحيوان شعراً ونثراً في تأليف كتابه «الحيوان».

ترك المعتزلة تراثاً فكرياً، لا يتحدد بما نقلته كتبهم أو ما نقله الآخرون عنهم فقط، بل يتحدد أيضاً في امتداد أفكارهم وصلاحيتها لعصور آتية، كونهم وضعوا العقل وسيطاً بين السَّماء والبشر، وجعلوه في مقدمة الأصول الأخرى. وعندما يجري التلويح بالنصوص كثوابت في تحديد علاقات الناس عند المنحدرات الحادة، التي تعترض طريق الإبداع يحضر الفكر المعتزلي كشاهد على تاريخ الرفض والمقاومة، ومن داخل المؤسسة الفقهية. فكان شيوخ الاعتزال من الفقهاء المتكلمين والفلاسفة، وبالتالي تبدو عبارة سفيان الثوري، الفقيه الحنفي القريب من الاعتزال: «إنما الفقه الرخصة مع الثقة، أما التشدد فيحسنه كل أحد»، طرية وحاضرة في الأذهان.

في هذا الكتاب تمت دراسة عشرين ونيف من الشخصيات الكلامية، من نُفاة القدر والصفات والقائلين بخلق القرآن من غير المعتزلة، ومن شيوخ الاعتزال البارزين. كان في مقدمة هذه الشخصيات الفقيه المعروف الحسن البصري، الذي لا تربطه رابطة بالاعتزال، كما يُشاع عنه ذلك، سوى أن مؤسسي الاعتزال واصل بن عطاء الغزال وعمرو بن عبيد الباب كانا من مرتادي مجلسه في مسجد البصرة، ولعلَّ بحث تفاصيل حياته يكشف عن ظروف الحركة الفكرية والكلامية آنذاك، ويكشف أيضاً موقفه وفقهاء عصره من الاعتزال.

أما الإمام أبو حنيفة النُّعمان، والمقتولون الأربعة: الجعد بن درهم، ومعبد الجهني، وجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي فأمرهم له صلة بمقدمات ظهور الاعتزال الفكرية، فالمذكورون تبنوا تلك الأفكار بدرجات مختلفة من الوعي والمساهمة.

لم يستوعب الكتاب مفكري الاعتزال من بصريين وبغداديين كافة، إلا أنه تناول الرؤوس، مع أبرز الذين تمردوا على الاعتزال، من أمثال: ضرار بن عمرو، وابن الراوندي، وأبي الحسن الأشعري، مع كلمتين بحق مدينتي الاعتزال: البَصرة وبغداد. وفي الخاتمة لا بد من التنويه إلى أن الكتاب صدر، من قبل بطبعتين (1997، 1999)، وقد شابتهما أخطاء ونواقص، حاولنا تجاوزها في هذه الطبعة، بما وجب التنقيح واقتضت الزيادة. لا بد من لفت انتباه القارئ الكريم إلى أنه سيجد ما هو مكرر من المصادر، بطبعات مختلفة، هذا ما فرضه على المؤلف الاختلاف إلى المكتبات وبمناطق مختلفة خلال تهيئة مادة الكتاب.

وفي الختام، تجدر الإشارة إلى أن طبعة الكتاب الأولى صدرت (1997)، ثم طبعته الثانية (1999)، وهذه طبعة جديدة منقحة ومزيدة، وأن مقدمة الكتاب، بطبعته الأولى، تعرضت للسَّرقة كاملةً، مِن دون زيادة أو نقصان، وهي التي نعتمدها أصلاً لطبعة هذه المقدمة. حيث ظهرت كما هي في كتاب الراهب الباحث سُهيل قاشا «المعتزلة.. ثورة الفكر الحر»، وكانت جريدة «الشَّرق الأوسط» نشرت مادة وافية عن السَّرقة، في ملحقها الثَّقافي، العدد: 11965 والمؤرخ في 5 كانون الأول (ديسمبر) (2010).

الباب الأول

ضحايا الكلام الأَوائل

في البدء نقف على معنى الكلام وعلمه، وماذا تناول من مسائل، بحيث صرح فقهاء بتحريمه، أو يكون له ضحايا، مثلما هو عنوان الفصل. عرّف الشَّريف علي بن محمد الجرجاني (ت816هـ) الكلام أنه: «ما تضمن كلمتين بالإسناد»[1]. أما علمه فهو: «باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة، والنَّار، والصِّراط، والميزان، والثَّواب، والعِقاب، وقيل: الكلام هو العِلم بالقواعد الشَّرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة»[2]. وحسب هذا التَّعريف لم يتجاوز علم الكلام الخوض في المسائل الفقهية، ولا تعني القواعد الشَّرعية الاعتقادية سوى الفقه وأُصوله.

هناك رأي آخر لمعنى علم الكلام يُنسب إلى النسابة عبد الكريم السَّمعاني (ت 562هـ) فحواه: عُرف بعلم الكلام لأنه أول خلاف بين الناس كان في كلام الله، أي في القرآن: أمخلوق أم قديم غير مخلوق[3]؟!. لكن الجدل جرى على ألسن الناس في قضايا أخرى قبل طرح هذه القضية، أو متزامنة معه، فلماذا يختص هذا الاسم بها دون غيرها؟!

(1) الجرجاني، التَّعريفات ص185.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان 4 ص271 ترجمة أبو الحسين البصري المعتزلي.

من جانبه جعل ابن خلدون (ت808هـ) مهمة علم الكلام هو الدِّفاع عن الدِّين بإطاره السُّنِّي قائلاً: «هو عِلم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرَّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السَّلف وأهل السُّنَّة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التَّوحيد»[1]. لكنْ لكلِّ مذهب متكلموه، يدافعون عن نظرتهم إلى التَّوحيد، ويدعون أيضاً الأدلة العقلية!

يعطي عِلم الكلام، وموائده مجالس المناظرات، حرية في التفكير، في طرح المسائل الخلافية والرَّد عليها، فمن جهة هو يثير كوامن العقول، وقد يتجاوز من قدسية المقالات أو الثَّوابت، عندما يجري الجدل حول الذَّات الإلٰهية، وصفاتها، من العلم والإرادة والقدرة، والمعاش، ومصير الإنسان، بمعنى أنه مجال لظهور قناعات جديدة حداثية بما يسمى بالبدع، لهذا وقف ضده أهل الحديث من مفكري السَّلفية، واعتبروه مولداً للانحرافات، فكثر القول في تحريمه، بل اتخذت اجراءات مشددة ضد مَنْ ينظر في كتب أهل الكلام، من الفرق الأُخر، وما حصل لأبي الوفاء بن عقيل الحنبلي لأنه بمجرد آن اطلع على كتب المعتزلة وأهل الكلام، حتى سُمع مَنْ قال: «تمنيت لو لقيتُ هذا الزنديق ابن عقيل حتى أتقرب إلى الله تعالى بقتله وإراقة دمه»[2]. وسيأتي الحديث عنه لاحقاً.

اتخذ العديد من الخلفاء قرارات بمنع الجدل والمناظرة،

(1) ابن خلدون، المقدمة 3 ص966.

(2) ابن قُدامة، تحريم النظر في كُتب الكلام، ص33.

وبالتالي علم الكلام؛ لأنه يعتد بالأساس بالمفاتشة بين المتكلمين. فبعد عهد المأمون منع ابن أخيه جعفر المتوكل (ت247هـ) الخوض في علم الكلام، وطارد المتكلمين، مع علمنا أن أهل الحديث لم يُعدوا منهم. وهذا الشاعر الحنبلي علي بن الجهم (ت249هـ) هجا المعتزلة وكل مَنْ خالف جماعة أهل الحديث قائلاً:

تضافرت الرَّوافض والنَّصارى
وأهل الاعتزال على هجائي
وعابوني وما ذنبي إليهم
سوى بصري بأولاد الزِّناء[1]

وإذا كان ابن الجهم شاعر أهل الحديث وبالغ في هجاء المعتزلة فمع هؤلاء كان شعراء كبار مثل ابن الرُّومي (ت283هـ)، فهو القائل:

أ أرفض الاعتزال رأياً
كلا لهنَّى به ضنين[2]

ما يلفت النَّظر أن إجراء المتوكل في منع الجدل والمناظرة صحبته تقييدات ضد أهل المذاهب والأديان الأُخر، فالمتوكل «لما ولي نهى عن الجدال في القرآن وغيره، وكتب إلى الآفاق بذلك»[3]. وغضب على الشِّيعة، وأمر بهدم قبر الإمام الحسين بن علي، حتى نادى صاحب الشِّرطة بالنَّاس: «مَنْ وجدناه عند قبرهِ،

---

(1) ابن المعتز، طبقات الشُّعراء، ص320.
(2) سابايارد، كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء، ص11.
(3) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 7 ص65.

بعد ثلاثةٍ، حبسناه في المُطبق، فهرب النَّاس وتركوا زيارته، وحُرث وزُرع»[1]. وقررَ على أهل الأديان الشُّروط العُمرية، ومنها «لبس الطَّيالسة العَسلية، وشدُّ الزَّنانير، وركوب السُّروج بالرُّكب الخشب، وعمل كُرتين في مؤخر السُّروج... ونهى أن يُستعان بهم في أعمال السُّلطان، ولا يُعلمهم مسلم...»[2]. هناك مواقف كثيرة، مع وضد علم الكلام وإباحة وتحريم الجدل والمناظرة، سينأى بنا ذكرها عن غرض الكتاب.

هناك من المتكلمين ما يمكن تعريفهم بضحايا الكلام الأوائل، وكانت مقاتلهم بازدواج التُّهمة، بين اختلاف الفكر والجرأة على السَّلاطين، فمعبد الجهني كان قتْله قتلاً سياسياً، حيث اشترك في ثورة ابن الأشعث، يُضاف لذلك أنه من المتكلمين بالقدر، وأن الجعد بن درهم قُتل لقوله بخلق القرآن، وهي واحدة من أمهات علم الكلام، وغيلان وصفوان كانت تهمتهما مزدوجة منها الفكر ومنها السياسة، وقبل قراءة حياة أولئك المتكلمين الأوائل نأتي على خطورة الميل لعلم الكلام، ذلك ما نجا منه الإمام أبو حنيفة، قبل أن يقع في ما أدى إلى هلاكه بغضب السُّلطان عليها، وعلى الغالب أنه مات مقتولاً.

ظل الإمام أبو حنيفة (ت150هـ) محتاراً، لبرهة من الزَّمن، بين أن يكون شاعراً، لغوياً، فقيهاً، حافظاً، أم متكلماً. وبعد أن استشار، وعرف ما سيؤول إليه كل أصحاب الألقاب المذكورة آثر أن يكون متكلماً. لكن هناك منْ رده عن ذلك بقوله: «لا يسلم منْ

(1) المصدر نفسه 7 ص55.

(2) المصدر نفسه 7 ص52.

نظر في الكلام من مشنعات الكلام، فيرمى بالزَّندقة، فأما أن تؤخذ فتُقتل، وأما أن تسلم فتكون مذموماً ملوماً»[1].

هناك، غير أبي حنيفة، منْ كان يتوق إلى علم الكلام، لكن الخوف من القتل جعله يخفي ميله أو توقه. من هؤلاء الخائفين كان المحدث مالك بن دينار (ت131هـ)، الذي أرعبه مقتل غيلان الدمشقي فقال: «أكره أن أقول (بالقدر) فأصلب كما صُلب»[2]. وبدون شك، إن الشاهد الحي على بلاغة هذا التَّحذير، آنذاك، كان في قصص القتل الشَّنيعة التي طالت نخبة من المتكلمين، من الذين نحن بصددهم مثل الجعد بن درهم، ومعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان.

وعلى الرغم من امتزاج مشهد السَّيف والنَّطع في النُّفوس رعباً وهلعاً، فإن علم الكلام ظل مُغرياً لأبي حنيفة، فذكر تلميذه القاضي أبو يوسف (ت182هـ) أنه «أول منْ قال القرآن مخلوق». وأفادت الرِّوايات أيضاً بأنه كاد أن يكون متكلماً في هذه المقالة في الأقل. ويُذكر أن أبا هاشم الجُبَّائي قال حول تاريخ تلك المقالة: «حدثت في زمن أبي حنيفة، وأن الأخير وأصحابه أنكروا ذلك»، وسيأتي تفصيل ذلك في مكانه.

كانت لفقيه الكوفة ومؤسس مذهب الرَّأي صلة بأوائل المتكلمين، ومنهم الجهم بن صفوان حيث ادعى أبو الأخنس الكناني أنه شاهد الإمام وهو يستقبل زوجة أو مولاة جهم يقود بعيرها، ويسايرها بظهر الكوفة، وهي قادمة من خراسان[3]. لكنه

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 13 ص332.

(2) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص137.

(3) البغدادي، تاريخ بغداد، ترجمة أبي حنيفة.

سرعان ما أخذ التَّحذير، السَّالف الذِّكر، على محمل الجد، فقطع علاقته بجهم والجهمية كليةً، ثم هاجمها حسب ما تفيد به الرِّواية بقوله: «صنفان من شرِّ النَّاس بخراسان الجهمية والمشبهة»[1].

مع ذلك ظل الحنين إلى علم الكلام يعاود أبا حنيفة بين الحين والآخر، فالرَّجل كان مشروع فيلسوف، وظلت آثار محاولته في الولوج فيه صبغة يهدده بها خصومه بين آونة وأخرى. فقد استغل قاضي الكوفة ابن أبي ليلى الموقف وطلب من الأمير منع أبا حنيفة من الإفتاء، والمسألة، بطبيعة الحال، لا تخلو من حسد، فمثلما يُقال: «كيف يفتي المفتي ومالك موجود بالمدينة»، كذلك يعجز القضاة عن الإفتاء بحضور أبي حنيفة.

كذلك كان حذراً من تربص الدَّولة به، فقد رُوي أنه قال: «قال لي الرَّبيع في دهليز المنصور: إن أمير المؤمنين يأمرني بالشَّيء بعد الشَّيء من أمور ملكه، فأنفّذه وأنا خائف على ديني، فما تقول في ذلك؟ قال: ولم يقل لي ذلك إلا في ملأ النَّاس، فقلت له: أفيأمر أمير المؤمنين بغير الحقِّ؟ قال: لا. قلتُ: فلا بأس عليك أن تفعل بالحقِّ، قال أبو حنيفة: فأراد أن يصطادني فاصطدته»[2].

لم ينج أبو حنيفة من تقولات الفقيه عبد الرحمٰن الأوزاعي (88 ـ 157هـ)، فقد صرح الأخير بنقمته عليه بقوله: «إنا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى، كُلنا يرى، ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي فيخالفه إلى غيره»[3]. والمشهور عن الأوزاعي

(1) المصدر نفسه.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 16 ص158.

(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص52.

أنه أفتى بقتل غيلان الدمشقي بعد قطع يديه ورجليه، وذلك ما سنفصله لاحقاً. هناك كلمة تروى عن أبي حنيفة تفيد أنه اكتفى بالفقه عن الكلام، جاء فيها: «حكي أنه قيل لأبي حنيفة: إن زُفَر قدري، فقال: دعوه لا تناظروه، فإن الفقه يرده»[1]. وكان زُفَر بن الهذيل البصري (ت158هـ) من أصحاب الإمام.

هناك الكثير مما يُقال في فقه وحياة الإمام أبو حنيفة وتحدره البلداني، فهو عراقي لا فارسي، قد سردناه مفصلة في موسوعة الأديان والمذاهب بالعراق، ومَنْ أراد المزيد ليراجع تلك الموسوعة أو الكتاب. سنقرأ في هذا الفصل حياة وملابسات قتل ثلاثة من المتكلمين: معبد الجهني، والجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، فعنهم أخذ المعتزلة ونجحوا في تثبيت أخطر المقالات، التي أدت بأولئك إلى الهلاك.

---

(1) البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص104.

الفصل الأَول

معبد الجهني

«سلك أهل البصرة مسلكه»
المقريزي

كان معبد بن عويمر الجهني من أوائل متكلمي البصرة، سكن المدينة (يثرب) مؤقتاً، وامتهن تعليم الصبيان. وحسب رواية ابن عساكر اختاره الحجاج بن يوسف الثقفي، من بين وجهاء الفكر، ليكون رسول عبد الملك بن مروان إلى ملك الروم، بعد أن كتب إليه عبد الملك: «ابعث إليَّ عالماً أبعثه إلى ملك الروم». ثم طمع به عبد الملك فجعله معلماً ومربياً لابنه سعيد. ألم تثر هذه الرِّواية ورواية أخرى، سنذكرها لاحقاً تفيد ببعث هارون الرشيد لمعمر بن عباد السُّلمي مناظراً لأهل الهند، شيئاً في الأذهان من أن المتكلمين أو المفكرين هم بهاء المجتمع والدولة، ورغم ذلك كانوا يسجنون ويقتلون «صبراً»[1].

شهد الجهني حدث التَّحكيم بصفِّين (37هـ)، بين جيش الخلافة بقيادة الإمام علي بن أبي طالب وبين جيش إمارة الشَّام

(1) الحبس على القتل، شأنه شأن حكم الإعدام اليوم.

بقيادة معاوية بن أبي سفيان، وقيل: إنه تحدث بطلب من النَّاس مع الحكمين. وبعد أن وعده أبو موسى الأشعري خيراً، عنفه عمرو بن العاص بقوله: «أيهاً تيس جُهينة، ما أنت وهذا؟ لستَ من أهل السرِّ ولا العلانية، والله ما ينفعك الحق ولا يضرك الباطل»[1]. وعندها أنشد الجهني:

إنـي لـقـيـتُ أبـا مـوسـى فـأخـبـرنـي
بـمـا أردتُ وعـمـرو ضـنّ بـالـخـبـر

شـتـان بـيـن أبـي مـوسـى وصـاحـبـه
عـمـرو لـعـمـرك عـنـد الـفـصـل والـخـطـر

هـذا لـه غـفـلـة أبـدت سـريـرتـه
وذاك ذو حـذر كـالـحـيـة الـذكـر[2]

وُصف الجُهني لثقته أنه «صدوق في نفسه»، لذا كان لا يُعجب مثل عمرو بن العاص، مثلما لا تُعجب مقالته بنفي القدر جبريي عصره، فكان الفقيه المعروف طاووس يحرض النَّاس على إهانته والتعرض له، بقوله لهم: «هذا معبد فأهينوه». نسب لمعبد الجهني، إسلامياً، مقالة نفي القدر، ورد ذلك في رواية خصوم نفاة القدر. قال ابن عون: «أمران أدركتهما بهذا وليس بهذا المصر منهما شيء، وأنا بين أظهركم كما ترون: الكلام في القدر. إن أول مَنْ تكلم فيه رجلٌ من الأساورة، يُقال له ستوه (ستويه)... فإذا ليس له تبع عليه إلا الملاحين. ثم تكلم فيه بعده ـ يعني

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ ابن عساكر 25 ص116. الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء 4 ص187.

(2) ابن منظور، المصدر نفسه.

رجلاً قد كان له مجالسة ـ يُقال له: معبد الجُهني، إذ له عليه تُبع. قال: وهؤلاء الذين يُدعون المعتزلة»[1].

ووردت الرِّواية ذاتها عند المقريزي، وبعبارة أخرى: «كان أول منْ قال بالقدر في الإسلام معبد الجُهني، وكان يجالس الحسن البصري، فتكلم في القدر بالبصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه، لما رأو عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة، يُقال له: أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري»[2]. والأساورة جماعة بصرية ينتسب إليها عدد من معتزلة البصرة، منهم: موسى الأسواري، وعلي الأسواري، وعمرو بن فايد الأسواري وغيرهم[3].

كان معبد الجهني يتردد على الحسن البصري، وبرواية ابن

(1) المصدر نفسه 25 ص117.

(2) المقريزي، الخطط المقريزية 3 ص310.

(3) لا نعلم ما صحة نسبة الأساورة إلى الآشوريين، حالياً، من المسيحيين، كنيستهم الكنيسة الشرقية أو النسطورية ذكر هذه العلاقة، قيل: «وفي العصور الجاهلية أو في الأزمنة السابقة للفتوحات العربية الإسلامية، كان العرب في بعض الأحايين يُسمون السريان باسم الأساورة، بالنسبة إلى اسم آسور في حالة الجمع، كما جاء في حكاية امرؤ القيس، والقوم الذين تعاونوا معه في حروبه الانتقامية لمقتل أبيه. ومفرد أساورة، بالطبع، هو آسور أو آسر المحرّف من اسم آشور، وقد جاء أيضاً ذكر لفظة آسر لأول مرة في سفر التكوين» (صومي، مقالات في الأمة السريانية، ص37).

إن تخبط المؤرخين والنسابين في نسبة الأسواري هذه تجعل ما ذكره الباحث صومي جديراً بالمذاكرة. فقد نُسب الأسواريون إلى عدة أصول منها أساورة الفرس، من ألقاب الملوك الإيرانيين، ومنها النسبة إلى أسوارى أو أسوارية مكان من أصبهان، وليس بعيداً أن يكون اسم ذلك المكان عائداً إلى آسر إله الآشوريين القدماء، بينما هناك مَنْ يرجع تلك النسبة إلى نهر الأساورة بالبصرة، أو نسبة النهر إليهم.

قتيبة، سأله الجُهني وعطاء بن يسار القصاص أو المؤرخ الشفوي، بقولهما: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله»[1]. وقد اعتمد هذه الرِّواية المتأخرون عن عصر ابن قتيبة في القول بمبادرة الجُهني في مقالة نفي القدر، وصبغ الحسن البصري بها.

وروي أن الحسن البصري أبعد الجُهني من مجلسه، مبرراً ذلك في قوله: «هو ضال مضل»[2]. ويأتي هذا التَّصرف موافقاً لحذر البصري من مواقع الخطر، لكنه لا ينسجم مع موقفه الايجابي من نفي القدر. فابن عساكر يأتي بالرِّواية ذاتها: «قال يونس بن عبيد: أدركتُ الحسن، وهو يُعيب قول معبد يقول: هو ضالٌّ مضلٌّ. قال: ثم تلطف له معبد فألقى في نفسه ما ألقى»؛ أي: القول بنفي القدر[3].

وذكر الشَّهرستاني علاقة الجُهني بمقدمات الاعتزال بقوله: «وأما الاختلافات في الأُصول فحدثت في أواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجُهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشَّر إلى القدر، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال»[4].

سياسياً، اتصل الجُهني بثورة ابن الأشعث، ويُذكر أنه «قاتل

---

(1) ابن قتيبة، المعارف، ص441.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال 4 ص141.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ ابن عساكر 25 ص118.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص30.

الحَجَّاج في المواطن كلها»[1]. وبعد فشل الحركة، عذبه الحجَّاج «بأصناف العذاب» ثم قتله صبراً سنة (80هـ) مع ما قتل من الأسرى صبراً. ورويت قصص عديدة في قتله، اتخذت من قوله بالقدر موضوعاً، وهي ضده عندما يكون الرَّاوي من أهل الجبر، ومعه عندما يكون من نفاة القدر. ونأتي بما رواه القاضي عبد الجبار: أن الحجَّاج استدعاه من الحبس وجرت بينهما المحادثة الآتية:

الحجَّاج: يا معبد كيف قسم الله لك؟

معبد: يا حجَّاج خلي بيني وبين قسم الله، فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيتُ به!

الحجَّاج: يا معبد أليس قَيدُك بقضاء الله!

معبد: ما رأيت أحداً قيدني غيرك، فأطلق قيدي، فإن أدخله قضاء الله رضيت به[2].

ومن أبرز تلاميذ الجهني، في مقالة نفي القدر، غيلان الدمشقي، ويروي ابن قتيبة أن الأخير كان قبطياً. ويُروى أيضاً عن الأوزاعي: «أول منْ تكلم في القدر معبد الجهني، ثم غيلان بعده». وقصة علاقة غيلان مع عمر بن عبد العزيز معروفة في المصادر، فقد دعم غيلان الخليفة المذكور ضد عشيرته بني أمية، حتى كُلف بالإشراف على تصفية ممتلكاتهم، التي استولوا عليها من علاقتهم بالحكم، وكان يسميهم بالظّلمة. وبدون شك،

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ ابن عساكر 25 ص119.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص334.

فإن الحقد تضاعف ضد غيلان ومقالته في نفي القدر. وما يتعلق ذلك بالعدل الاجتماعي، فيما بعد.

وما أن تبدل الحال، وتوفي عمر بن عبد العزيز، حتى طلبت السُّلطات غيلان، فالرَّجل كان متهوراً تنقصه الحكمة السياسية، فالوضع لا يحتمل المبالغة بمثل تلك الدَّعوة، فلعلَّ تصرفه كان بلية على صاحبه عمر بن عبد العزيز، فهناك مَنْ يتحدث عن وفاته اغتيالاً. هرب غيلان ولن ينفعه هروبه فقد طُلب من بلاد ما وراء النهر، وحوكم بدمشق، ليس على شتم آل أمية، بل على مقالته بنفي القدر. كان القاضي الذي حكم عليه بالإعدام بعد قطع أطرافه هو الإمام الأوزاعي.

وعن ابن نباتة المصري نذكر بعض تفاصيل تلك المحاكمة، وليس لنا علم بصحة تفاصيلها، لكنْ لا بد أنها وقعت:

الأوزاعي: يا غيلان، إن شئت ألقيت عليك سبعاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت ثلاثاً.

غيلان: ثلاثاً.

الأوزاعي: أما قضى الله على عبدٍ ما نهى عنه.

غيلان: لا أدري ما تقول.

الأوزاعي: أفأمر الله بأمر حال دونه؟

غيلان: هذه أشد من الأولى.

الأوزاعي: أفحرم الله حراماً ثم أحله؟

غيلان: ما أدري ما تقول.

فأمر به هشام فقطعت يداه ورجلاه، فمات، وصلب حياً على

باب كيسان بدمشق[1]. يعترف المعتزلة بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي أو القبطي، ويعدّونهما من طبقات الاعتزال. ففي غيلان قال أبو الحسين الخياط: «وأما غيلان فكان يعتقد الأُصول الخمسة التي منْ اجتمعت فيه فهو معتزلي»[2].

(1) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص292.

(2) الخياط، الانتصار، ص93.

الفصل الثاني

الجعد بن درهم

«إني أريد أن أضحي اليوم
بالجعد بن درهم»
خالد القسري

تفيد المصادر بأن انحدار الجعد بن درهم (قُتل 125هـ) من مدينة حرَّان القديمة، وكانت هذه المدينة، في زمانها، حوزة علمية معروفة، تحدد مواقعها الآن بالموصل من شمال العراق، ولعلَّها تمتد إلى الشَّام. ويعتقد المفسرون أنها المقصودة في القرآن، عند الحديث عن هجرة إبراهيم الخليل، بالآية: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌۘ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [العنكبوت: 26]، والآية: ﴿وَنَجَّيۡنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ٱلَّتِي بَٰرَكۡنَا فِيهَا لِلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 71][1]. وورد اسمها العبري حاران، وقيل من أصل أكدي معناه: الطريق أو القافلة، وموقعها بين النَّهرين، على أحد الطُّرق التجارية بين بابل والبحر المتوسط. وعبدت هذه المدينة في عصرها الوثني الإله القمر[2].

---

(1) الحموي، معجم البلدان، مادة: (حران).

(2) قاموس الكتاب المقدس، ص281.

كانت موالاة الجعد بن درهم لآل مروان من البيت الأموي، وهناك من يعدُّه من موالي «سويد بن غفلة»[1]. وكذلك اختلفت الرِّوايات بين أن يكون معلماً لآخر خليفة أموي، مروان بن محمد، أو خالاً له، على أساس «أن والدة مروان كانت أَمة، وكان الجعد أخاها»[2]. وللصلة الأولى أو الثانية عُرف مروان بن محمد بالجعدي «لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر (نفي القدر)، وغير ذلك»[3].

لكن هذه العلاقة لم تشفع للجعد بن درهم، عندما أمر هشام بن عبد الملك بقتله، وهو في سجن القسري بواسط من العراق، أثناء مشهد رهيب، والمناسبة كانت عيد الأضحى المبارك، والمكان باحة المسجد، ويقال: حمل محمد بن مروان حقده على فعلة خالد القسري بمعلمه أو خاله، كما يرى البعض، إلى حين تسلم الخلافة، فعندها قبض على ابنه يزيد، بعد اتهامه بالتَّمرد، وكان من قسوته عليه: «لف منديلاً على إصبعه ثم أدخلها في عين يزيد فقلعها، واستخرج الحدقة، ثم أدار يده فاستخرج الحدقة الأخرى»[4].

ويذكر أن الجعد بن درهم كان مصدر مقالة خلق القرآن إسلامياً، والتي تعني للمفسرين النَّصيين تكذيباً لظاهر ما ورد في الآية: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: 164]. لكن هناك منْ يروي أن الجعد أخذ هذه المقالة من «بيان بن سمعان عن طالوت

(1) ابن الأثير، الألباب في معرفة الأنساب 1 ص230.
(2) ابن نباتة، سرح العيون، ص293.
(3) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 5 ص429.
(4) الكُتبي، فوات الوفيات 4 ص127.

ابن أخت لبيد عن لبيد بن أعصم اليهودي». ويزيد ابن عساكر على هذه الرِّواية بقوله: «لبيد بن أعصم اليهودي الذي سحر النَّبي، وكان لبيد يقرأ القرآن، وكان يقول بخلق التوراة»[1]. وحسب هذه الرِّواية يكون أصل مقالة خلق القرآن يهود اليمن، فلبيد أخذها عن «يهودي باليمن»[2].

ترك الجعد دمشق إلى الكوفة ليختفي عن أنظار السُّلطة، بين المعارضين الذين تعج بهم تلك المدينة، منذ أوائل الإسلام، والتقى هناك بالجهم بن صفوان، فأخذ عنه الأخير مقالتي نفي الصِّفات وخلق القرآن. ويُذكر أن وهب بن منبه، يهودي يمني سابق أيضاً، التقى الجعد وحذره من التَّمادي بمقالته في الصفات والقرآن، رغم ميل ابن منبه نحوها، وقد عُدَّ الأخير من طبقات الاعتزال. قال ابن منبه محذراً الجعد: «إني لأظنك من الهالكين، لو لم يُخبرنا أن له يداً وأن له عيناً ما قلنا ذلك، ثم لم يلبث الجعد أن صلب».

ويروي ابن كثير أن الجعد بن درهم قد عيّرَ الحجَّاج بن يوسف الثقفي بهروبه، أو هزيمته أمام امرأة تُدعى «غزالة»[3] بأبيات يتناقلها النَّاس، اليوم، دون الاهتمام بمناسبتها ومصدرها:

---

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ ابن عساكر 6 ص51.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية 9 ص364.

(3) البداية والنهاية 9 ص365. وغزالة امرأة من الخوارج، يُقال: إنها أقسمت يميناً إن دخلت الكوفة ستبول على منبر الحجاج بن يوسف الثقفي، وقد حصل أن دخلت مع جماعتها من الخوارج ليلاً، وقد لاذ الحجاج منهم بالفرار، فأوفت بيمينها، وعندها قال الناس:

وفت غزالة نذرها ... يا رب لا تغفر لها

لـيـثٌ عـلـيَّ وفـي الـحـروب نـعـامـة
فـتـخـاء تـجـفـل مـن صـفـيـر الـصـافـر

هـلا بـرزت إلـى غـزالـة فـي الـوغـى
بـل كـان قـلـبـك فـي جـنـاحـي طـائـر

بينما قيل: إن هذه الأبيات لأحد شعراء الخوارج وهو عمر بن حطان[1] ومن المستبعد أن يُذكر الجعد أو غير الجعد الحجَّاج بجبنه، وهو على تلك القسوة، ويبقى على قيد الحياة! ولعلَّ الجعد قالها همساً على طريقة همس الحسن البصري بأذن حاجب الحجَّاج، في شكواه من سيده.

وقال النَّديم في قتل الجعد: «إن آل الجعد رفعوا قصته إلى هشام (ابن عبد الملك) يشكون ضعفهم وطول حبس الجعد، فقال هشام: أهو حيّ بعد؟ وكتب في حينه إلى خالد في قتله، فقتله يوم الأضحى»، فهشام كان يتهم القسري بالزندقة، وأمه نصرانية، وتهمة الجعد هي الزَّندقة[2]، أراد النَّديم القول إن القسري عجل بتنفيذ الأمر، فلا شفيع له إذا ماطل وتأخر. ويذكر ابن الأثير أن ميمون بن مهران شهد على الجعد عند هشام بن عبد الملك، فظفر به وسيره إلى القسري[3]. لكن لماذا يُسيره إلى العراق ولم يقتله بدمشق حيث ظفر به! إلا أن يكون هناك مَنْ له ارتباط به، أو أنه هرب مثلما تقدمت الرِّواية إلى العراق.

---

(1) راجع الرواية عند الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص477 ـ 479. ابن خياط، تاريخ ابن خياط، ص172.

(2) النَّديم، الفهرست، ص401.

(3) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 5 ص429.

قال ابن عساكر في إعدام الجعد: «أتي به في الوثاق حتى صلى وخطب (خالد القسري)، ثم قال في آخر خطبته: انصرفوا تقبل الله منّا ومنكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم»[1]. ويضيف النَّديم: «وجعله بدلاً من الأضحية»[2].

من المفارقات أن خالد القسري، رغم كل هذه القسوة التي أنزلها بالجعد بن درهم، كان يوصف بالتَّسامح الديني إلى حد ما، فوالدته الرُّومية ظلت على ديانتها المسيحية[3]، وكان قد بنى لها كنيسة في صحن داره تُصلي فيها[4]. وتدور الأيام فيتهمه هشام بن عبد الملك بعملية اختلاس لستة وثلاثين ألف درهماً، ويتوعده بقوله: «وستعلم يا ابن النَّصرانية أن الذي رفعك سيضعك»[5].

اعتقل خالد من قبل والي العراق الجديد يوسف بن عمر الثقفي، بعد وفاة هشام بن عبد الملك (125هـ)، وكان اعتقل في زمنه وهو يصلي على أساس أنه أمير، تحت المنبر نفسه الذي ذبح عنده الجعد. وتذكر الرِّواية: «فلما أقيمت الصلاة تقدم خالد ليصلِّي، فجذبه يوسف فأخرجه». ولتأكيد عظمة الحدث على خالد، وما ينتظره من مصير رهيب، تقدم الوالي الجديد وقرأ من سورة: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾، في الركعة الأولى. وأطلق سراحه، وأعيد

---

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ ابن عساكر 6 ص51.

(2) النَّديم، الفهرست، ص401. ابن الأثير، الكامل في التاريخ 5 ص263.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 5 ص279.

(4) المصدر نفسه 5 ص280. هجاه الفرزدق قائلاً، بعد أن أمر بهدم منائر المساجد لما بلغه أن أهل الهوى ينظرون إلى النِّساء من فوق السُّطوح منها:

بنى بيعةً فيها النَّصارى لأمه ... ويَهدم من كفره منار المساجد

(5) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص322.

للخدمة وحضر الصائفة، إلا أنه بعد وفاة هشام باعه الخليفة الوليد بن يزيد لخصمه اللدود يوسف بن عمر الثقفي، فحمله الأخير إلى الكوفة، ووضع على صدره المضرسة، فقتله، ودفن في عباءته بالحيرة[1]. حدث بعد سنةٍ واحدة من قتل الجعد بن دِرهم، فتأمل تعاقب المصائر.

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 5 ص279.

الفصل الثَّالث

جهم بن صفوان

«والله لو كنت في بطني
لشققت بطني حتى أقتلك»
سلم المازني

«إن نُعرّف عساكر الإسلام والسُّنَّة وأُمراءها، وعساكر البدع والتَّجهم، ليتحيز المقاتل إلى إحدى الفئتين على البصيرة من أمره، ليهلك منْ هلك عن بينة ويحيا منْ يحيا عن بينة. إن نعرف الجهمي النَّافي لمن قد بارز العداوة وبغي الغوائل، وأسعر نار الحرب، ونصب القتال، أفيظن أفراخ المعتزلة ومخانيث الجهمية ومقلدو اليونان (...)»[1]!

يفهم من هذا النَّص أن ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تلميذ ابن تيمية (ت728هـ)، قد قرع طبول الحرب ضد مخلفات جهم بن صفوان الفكرية، ومنْ أخذ عنه المقالات من المتكلمين. رغم أن جهم نال عقوبة الإعدام السنة (126هـ)، بعد أن فشل

---

(1) ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص213.

رجاؤه مع سلم بن أحوز المازني، بمرو، بقوله له: «استبقني»، وكان رد الأمير حازماً: «لو ملأت هذا الكوكب، وأنزلت إليّ عيسى ابن مريم ما نجوت، والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى اقتلك»[1].

إن بين منطق الذَّين يمثلهم ابن قيم الجوزية والذين يمثلهم جهم بن صفوان تضاداً وتنافراً، فابن الجوزية يحارب ويقتل وابن صفوان يتكلم ويحاور، بغض النَّظر عن صحة رأيه أو خطأه، لكنه يبقى رأياً، والاختلاف قدر لا بد منه، بعد اتساع الإسلام، وضمه لأهل أديان ومذاهب، يصعب زوال رواسبها بمجرد إعلان الشهادتين. وحسب منطق الأول فإن الإسلام لا يضم مختلفين، فالدُّنيا عنده دين واحد، بل ومذهب واحد، و«السُّيف أصدق أنباء من الكتب»!

يتحدر أبو محرز جهم بن صفوان من سمرقند، حيث عالم ما وراء النَّهر البوذي سابقاً، من الذَّين ينحتون بوذا في الجبال، فيناشدون وصاياه العشر في السعادة من خلف قسوة الصُّخور. توصف البوذية بالهدوء والتَّأمل، والتَّصوف هو الجامع لكل شيوخ البوذيين. وعرف جهم بالرَّاسبي أيضاً بالموالاة لبني راسب. وعلى الرغم من ظلال جهم على الاعتزال، في عدد من المقالات المهمة، لكن المعتزلة تنكروا له نكرانهم للجعد بن درهم، وابن الراوندي، وصالح بن عبد القدوس، وبشار بن برد في ما بعد، حيث غدا كل هؤلاء أعداء.

ومن العجب أن الجهم استطاع الجمع بين الضدين: إثبات

(1) العسقلاني، لسان الميزان 2 ص39.

القدر؛ أي: جبرية مفرطة، من جهة ونفي الصِّفات وخلق القرآن من جهة أخرى. ومن تأكيد إنكار المعتزلة لفضل أبي محرز عليهم هو عدم عدّه من طبقات الاعتزال، مثلما عدّوا معبد الجهني وغيلان الدمشقي. ولأن ابن الراوندي أصبح خارج الاعتزال فقد قال في جهم: «وإن لم يكن جهم معتزلياً فهو موحد».

كانت إشارة ذكية من ابن الراوندي لتذكير المعتزلة بفضل جهم عليهم، وتنكرهم لفضله. ويرد أبو الحسين الخياط على ذلك بقوله: «وما إضافة صاحب الكتاب (يعني فضيحة المعتزلة) لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن، وجهم عند المعتزلة في سوء حال، والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم»[1].

حاول المعتزلة، في موقف آخر، التقليل من جهود جهم الفكرية، وإظهاره بالمتعلم من واصل بن عطاء، وفي ذلك يُذكر: «أن بعض السَّمنية (يُقال: إنهم فرقة من الدَّيانة البوذية) قالوا لجهم بن صفوان: «هل يخرج المعروف (من المعرفة وليس ما يقابل المنكر) من المشاعر الخمسة؟ قال: لا. قالوا: حدثنا عن معبودك هل عرفته بأيّها؟ قال: لا. قالوا: فهو إذاً مجهول! فسكت وكتب بذلك إلى واصل، فأجاب، وقال: كأن تشترط وجهاً سادساً وهو الدليل (...) فأجابهم جهم بذلك، فقالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام»[2].

(1) الخياط، الانتصار، ص92.

(2) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص34.

فات المعتزلة أن يضيفوا مقالة الحاسة السَّادسة إلى واصل، وهي من مقالات ضرار بن عمرو، كما سيأتي ذكر ذلك. لكن خشية واصل بن عطاء من سطوة جهم، التي قد تُعيق نشر الاعتزال آنذاك، كلف مبعوثه إلى خراسان، حفص بن سالم، أن يناظر جهم. وينقل المعتزلة أنهما تناظرا، وانقطع جهم أمام حفص، ورجع «إلى قول أهل الحق، فلما عاد حفص بن سالم إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل»[1].

أثارت الجهمية جدلاً واسعاً بين أوساط المتكلمين، وأصبح القرب أو البعد عنها معياراً لوجود الإيمان أو عدمه، ولها تأثيرها في الأدب أيضاً، فطفق شعراء كبار في القياس عليها، والاستشهاد بها. ومثل ذلك قال أبو تمام الطائي في الخمرة:

جـــهـــمـــيـــة الأوصـــاف إلا أنـــهـــم
قـــد لـــقـــبـــوهـــا جـــوهـــر الأشـــيـــاء

ويشرح التبريزي هذا البيت، بقوله: «إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئاً، ويلزمه العقوبة على ما يفعل، فتقع بذلك مناقضة، والطائي من وُصاف الخمر، فكأنه قد ذهب مذهب جهم، لأنه يجعل الخمر لا فعل لها، ثم يزعم أنها أسكرته وشوّقته»[2]. وفي فائيته يجمع أبو تمام بين الجهمية والمعتزلة بقوله:

عَـمـريٌّ عـظـم الـدِّيـن جـهـمـي الـنـدى
يـنـفـي الـقـويَّ ويـثـبـت الـتَّـكـلـيـفـا

ونعود إلى التبريزي في معنى البيت المذكور، وهو يقول:

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) التبريزي، شرح ديوان أبي تمام 1 ص34، 35.

«أي: هو في دينه مثل عمرو بن عبيد، وعلى مذهبه، وفي جوده وسخائه على مذهب جهم بن صفوان؛ لأنه ينفي أن تكون للعبد قدرة على ما هو مأمور به، ومع ذلك، يجعله مكلفاً؛ أي: هو مجبر على البذل، فلا يمكنه تركه»[1].

كانت جبرية جهم غير مقبولة، لشدتها، حتى من قبل الجبريين أنفسهم، فمثل الإنسان عنده مثل ريشة بمهب الريح لا حول ولا قوة له، بمعنى أنه مسلوب الإرادة كليةً، يتحرك كما يُحرك الرِّيح الشَّجرة. يختصر جهم جبريته بقوله: «لا فاعل إلا الله ﷻ»، على الإطلاق، وبقوله أيضاً: «إن الناس يُضاف إليهم الأفعال على المجاز». ويصور البغدادي الجبرية الجهمية بقوله: «إن العباد مضطرون إلى أنواع تصرفهم كما يضطر الرِّيح إلى حركاتهم، ولم يثبتوا كسباً ولا استطاعة»[2]. من الغرابة بمكان أن يسلب حرية الإنسان ويقيدها بصرامة بإرادة الله وينعت بصنوف من النُّعوت، وتُقابل أفكاره بالكفر!

حتى اتفقت على الجهمية الأضداد، من مثبتي القدر ونفاته، فلم يقبل المعتزلة من الجهمية سلب إرادة الإنسان، ولم يقبل الأشاعرة منها نفي كسب الفعل من الله، إضافة إلى مقالتي نفي الصِّفات وخلق القرآن، لكن مال الحنابلة وهم يعرضون على النفي والكسب معاً!

من المقالات التي خلفتها الجهمية للاعتزال، من غير نفي الصِّفات وخلق القرآن، والتي تتنافى تماماً مع جبرية ابن صفوان

---

(1) المصدر نفسه 2 ص387.

(2) البغدادي، أصول الدين، ص333.

الشَّديدة، مقالة: «المعارف بالعقل قبل ورود السمع»[1]. وهذه المقالة كانت أساساً لما ذهب إليه أبو عثمان الجاحظ، وثمامة بن أشرس، في ما بعد، في مقالة المعارف الضرورية، أي: أن النَّاس مضطرون للمعرفة قبل الوحي أو البلاغ، «لمعرفة هذه المقالة أكثر راجع فصلي النَّظام والجاحظ من الكتاب». كذلك ورث المعتزلة من الجهمية مقالة حدوث علم الله: «إن علم الله محدث هو أحدثه فعلم به، وإنه غير الله، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه»[2].

وورث المعتزلة عن الجهمية أيضاً مقالة فناء الخلدين، الجنَّة والنَّار، وتجنباً للإحراج أخرج أبو الهذيل العلاف هذه المقالة في صياغة أخرى، فقال: «بانقطاع حركات أهل الجنَّة والنَّار، يسكنون سكوناً دائماً». وأخذ ثمامة بن أشرس من جهم فناء جهنم دون الجنَّة، فقال: إن المذنبين سيتحولون إلى تراب؛ أي: إلى عدم! ومن المقالات المهمة عند الجهمية، التي نالت تأييد المعتزلة أيضاً، مقالة في الإيمان، فعند جهم هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به، وإن كان ذلك يتعارض مع مقالته السابقة «المعارف بالعقل قبل ورود السمع»، لكنه يخفف في تلك المقالة كثيراً من سطوة التكفير التي كانت وما تزال تحوم على رؤوس الباحثين والكُتاب. فعنده الإيمان: «لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح»[3].

(1) الشّهرستاني، الملل والنحل 1 ص87.
(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص494.
(3) المصدر نفسه، ص132.

وبهذا ليس للمكفرين غير شق الصُّدور وقراءة ما في القلوب!
وبنهاية الحديث عن جهم بن صفوان نكون قد أعطينا لمحات عن حياة وأفكار ضحايا الكلام الثلاثة، الذين اختلطت في قتلهم الأسباب منها السياسية ومنها الفكرية الكلامية. وسنفرد الباب القادم لشخصية أخرى لعبت دوراً في قضية الكلام الكبرى، وهي نفي القدر، من دون أن يُعد متكلماً، فالحسن البصري ظل فقيهاً، ومن دون أن يكون أُستاذ مؤسسيّ المعتزلة معتزلياً أيضاً، مثلما يتوهم المتوهمون.

الباب الثاني

الحَسن البَصْري

«من دراري النُّجوم مواعظه تصل
إلى القلوب وألفاظه تلتبس بالعقول»

ثابت بن قرة

لم تتفق المذاهب المختلفة على تقييم شخصية تاريخية مثل اتفاقها إزاء شخصية الحسن البصري، فقد وصفه معظمهم بإمام الدِّين، وكل مذهب أراد التَّعلق بوصية من وصاياه، لتَّحقيق شرعية وجود على بقية المذاهب، حتى حاول بعض من أصحاب الملل والنِّحل تنزيهه من رأي كان قد ارتآه وخطأ به. فتناصرت جماعة به ضد أخرى، كقوله في القدر والعدل.

أثَّرت عوامل عديدة في شخصية الحسن البصري، فهو من الموالي، وما يترتب على ذلك في ظل الدَّولة الأموية وعصبيتها العربية والقرشية، وتأثير البيئة البصرية وخلفيتها التَّاريخية التي تمتد إلى ما قبل الفتح الإسلامي بكثير، ثم معاصرته لأحداث بليغة في تاريخ الإسلام، من الخلافة الرَّاشدة وحتى أواخر الدَّولة الأموية.

شهد البصري الثَّورة على عثمان بن عفان (قُتل 35هـ)، وانشقاق معاوية عن مركز الخلافة، وأكثر من هذا كان متعايشاً مع أكثر الولاة قسوةً، زياد ابن أبيه، والحجاج بن يوسف الثقفي. وامتد به العمر ليشهد تبلور وظهور الفرق السِّياسية والفكرية من الخوارج، والتَّشيع، ونفاة القدر، والمعتزلة، وكان موقفه من هذه الفرق لا يزيد على موقف الوسط، أو المراقب، محاولاً، قدر الإمكان، تجنّب الانتماء إلى هذه الفئة أو تلك، فمن طبيعته أنه شديد الخوف والحزن، وخير موقع لصاحب هذه الخصال هو الانزواء والترقب الحذر.

انحدر صاحب العمامة السَّوداء، الحسن البصري، من«دست ميسان» من حواضر جنوب العراق «صقع بالعراق»[1]، وقد سبي أبواه، والده يسار وأمه خيرة، عندما فتح تلك المنطقة المغيرة بن شعبة، يوم كان الأخير والياً على البصرة، وذلك بعد أن استأذن عمر بن الخطاب في فتحها. اختصت والدة البصري بخدمة إحدى زوجات الرسول، أم سلمة، بالمدينة، وقيل إن أم المؤمنين المذكورة كانت تلهي الطِّفل بثديها أثناء انشغال والدته عنه، فحلت عليه البركة النَّبوية، وبهذه الصِّلة فسر بعض المؤرخين نبوغه الفقهي وورعه وسلوكه المتزن! بينما أرجع آخرون هذا النُّبوغ المبكر إلى «تحنيكه»[2] من قبل عمر بن الخطاب، بعد أن عرضته أم سلمة عليه.

لم يطل الحسن البصري المكوث في المدينة بعد وفاة والدَه، فعزم على الرَّحيل إلى البصرة، فالمجال العلمي هناك أرحب، ولعلَّ الحنين قاده إلى بيئة آبائه، فالعلاقة بالأُصول تكفي أن تكون سبباً ودافعاً للعودة! رغم أنه لا يملك فيها غير خص، أو كوخ من قصب، شهد بذلك الحجاج، عندما قصده بقوله: «صاحب العمامة السَّوداء من أخصاص البصرة»[3].

خص ثابت بن قرة الصابئي الحسن البصري، بكلمات الثَّناء الآتية: «كان من دراري النُّجوم، علماً، وتقوى، وزهداً وورعاً، وعفة، ورقة، وتألقاً، وتنزهاً، وفقهاً، ومعرفة، وفصاحة،

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان 2 ص71، 72. الذهبي، سير أعلام النُّبلاء 1 ص563. ابن قتيبة، المعارف، ص440.

(2) لمس حنك الطفل لمباركته.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص398.

ونصاحة، مواعظه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالعقول، ولا أعرف له ثانياً لا قريباً ولا مدانياً. كان منظره وفق مخبره، وعلانيته في وزن سريرته، عاش بعين سنهِ لم يقرف بمقالة شنعاء، ولم يزن بريبة ولا فحشاء (...) يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التَّفسير، وعمرو (ابن عبيد) وواصل صاحبا الكلام، وابن أبي إسحاق صاحب النحو، وفرقد السَّبخي صاحب الدَّقائق، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم. فمن ذا مثله ومن يجري مجراه»[1].

ليس في كلمة ابن قرة الصابئي من مبالغة في شخص مثل الحسن البصري، مع أن انحداره غير العربي، وعن دين من غير أديان العرب، فمكان مثل دست ميسان يسمح تخمين أصل ديانة آباء البصري بين أن تكون صابئية مندائية، أو مسيحية، أو مانوية، لكن يغلب على الظن أنه لم يكن فارسياً، بقدر ما كان آرامياً، مثله مثل أهل تلك البلاد. ورغم تضلع الحسن البصري بالعربية وولادته بالمدينة، بعد أن سبيت والدته وهو جنين في بطنها، إلا أن انحداره غير العربي جعل البعض يشك في قدراته اللغوية، ويتجاوزه «إلى أصحاب العربية ليتعلم منهم»[2]. ومصدر هذا التَّشكيك اختلاف قراءته للقرآن عن الشائع من القراءات، أو تحلق الموالي حوله في مسجد البصرة. والموالاة انحصرت، في ذاكرة الكثيرين، أنها الانحدار الفارسي لذا تجد معروف الرَّصافي (ت1945)، بسبب هذا الأصل ومواقف أُخر يتوهمها، جعله من

---

(1) الحموي، معجم الأدباء 7 ص70. هناك منْ يعتقد أن ذلك كان من بديع أبي حيان التوحيدي، قاله على لسان ابن قرة كعادته في إخفاء اسمه.

(2) المصدر نفسه 3 ص135 ورد ذلك في ترجمة حماد بن سلمة بن دينار.

أبرز الشَّخصيات المريبة، مصراً على نزعته الفارسية[1].

في حكاية من حكايات «رسالة الغفران» المتخيلة تناول أبو العلاء المعري (ت449هـ) قراءة الحسن البصري للقرآن، وقد جعل الحيَّة شاهداً على ذلك، بعد أن تعلمت منه القراءة. ورد في الحكاية: «عند لقاء ابن القارح بحيات في الفردوس يلعبن ويتمايلنَ، يتخافقنَ ويتثاقلنَ، فيقول: لا إله إلا الله! وما تصنع حيّة في الجنة»! وتعترف له إحداهن بأنها كانت مقيمة، في الدنيا، في بيت الحسن البصري، وتسمع قراءته ليلاً، و«كيف سمعتِه يقرأ (الآية) ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾، فإنه يُروى عنه بفتح الهمزة كأنه جمع صُبح». تجيب الحية: «لقد سمعته يقرأ هذه القراءة، وكنت عليها بُرهة من الدهر، فلما توفي رَحِمَهُ اللَّهُ، انتقلتُ إلى جدار في دار أبي عمرو بن علاء، فسمعته يقرأ، فرغبتُ عن حروف من قراءة الحسن»[2].

ومن جانب آخر، أثرت السياسة وملابستها ومخاطرها في حياة الحسن البصري، فالدَّولة الأموية لا تطمئن إلى الفقهاء غير الموالين كلية، حتى وإن تواروا في زوايا المساجد وسكتوا عن كل التَّجاوزات. ولضعف عشيرته ورقة طبعه تشدد البصري في التَّقية عن نفسه، حتى اتهم بالإفراط في حب الدُّنيا، فلم يصرح بشيء مخالف، إلا بحدود ما لا يؤاخذ عليه. وفي تلك الأجواء كان على صلة ما بابن الأشعث (81 ـ 83هـ)، الذي ثار على والي العراق الحجَّاج، وقت كان نجاحه قاب قوسين أو أدنى. وبأثر تلك الصِّلة

(1) الرَّصافي، الشَّخصية المحمدية، ص748 وما بعدها.

(2) المعري، رسالة الغفران، ص288.

كان سيف الحَجَّاج يقترب من رقبة البَصري، فترتعد مفاصله رعباً، فليس المطلوب من الحسن البصري أن يكون بجرأة سعيد بن جبير، أو غيلان الدمشقي، ولا مذمة في الخوف من القتل، فالبصري يرتعب من الموت كمصير، فكيف إذا تقدم نحوه بسيف وحجَّاج!

ليكن هذا الخوف العميق من الموت فلسفة فرضتها مؤثرات معينة على شخصيته، كانت رقته التَّي لا تجد اعتباراً بين مستسهلي التَّفريط بالحياة، كضرب من ضروب البطولة والشَّهادة في سبيل عقيدة، أو موقف ما، والمسألة في كل الأَحوال ما هي إلا حالة كبرياء نفسية، يختفي عندها الخوف، وراء ستار من الحماس والاندفاع، وتبرز فيها العاطفة نحو غريزة طلب البقاء، تلبية لطقس قديم ينذر فيه البشر الحياة قرباناً من أجل الخلود.

ومع ذلك فالفوز بالشَّهادة أو القربان لم يبدد مخاوف الحسن البصري، رغم أنه كسر هذا الخوف في عدة مناسبات، منها أنه قال لوكيع بن أبي سُود التميمي[1]، والي خراسان

---

(1) كانت مدة ولاية وكيع بن أبي سُود التميمي على خراسان تسعة أو عشرة أشهر فقط، وبعد أن قتل قتيبة بن مسلم وأولاده، وبعث برأسه ورؤوس أولاده إلى سليمان بن عبد الملك، عزله الأخير من منصبه وحبسه، بعد أن قال له مستشاروه: «أنه ترفعه الفتنة وتضعه السُنَّة، وليس لها بموضع» (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص295).

ومن طريف ما يذكر عن الوالي وكيع بن أبي سُود أنه خطب خطبته الرسمية بالمصلين قائلاً: «إن الله خلق السمٰوات والأرض في ستة أشهر، فقالوا له: بل في ستة أيام. فقال: والله لقد قلتها وأنا أستقلّها» (ابن عبد ربّه، العقد الفريد 6 ص159). وقد أورد صاحب العقد الفريد أخبار هذا الوالي تحت عنوان «أهل العي والجهل المشبهون بالمجانين». وجاءت عند ابن الجوزي في ذكر المغفلين من الأمراء والولاة، بلا ذكر اسم وكيع (أخبار الحمقى والمغفلين، ص84).

المعزول، بعد أن استفتاه بقوله: «ما تقول في دم البراغيث يصيب الثَّوب، أيصلى فيه؟ فأجابه (البصري): يا عجباً ممن يلغ في دماء المسلمين كأنه كلب، ثم يسأل عن دم البراغيث! فقيل: قام وكيع يتخلج في مشيته كتخلج المجنون»[1].

كذلك علا صوت البصري، أواخر حياته، في مجلس يزيد بن المهلب، بعد أن أخذ البصرة من الأمويين لفترة وجيزة، هذا ما ورد في رواية معاذ بن سعد: «دخلتُ أنا والحسن البصري وهو واضع يده على عاتقي، وهو يقول: انظر هل ترى وجه رجل تعرفه؟ قلتُ: لا والله، ما أرى وجه رجل أعرفه، قال: فهؤلاء والله الغُثاء، قال: فمضينا حتى دنونا من المنبر، قال: فسمعته يذكُر كتاب الله وسُنَّة نبيه، ثم رفع صوته، فقال: والله لقد رأيناك والياً وموَلَّى عليك، فما ينبغي لك ذلك، قال: فوثبنا عليه، فأخذنا بيده وفمه وأجلسناه، فوالله ما نشك أنه سمعه، ولكنه، لم يلتفت إليه ومضى في خطبته»[2].

وحصل يوماً أن ضاق به مروان بن المهلب (أخو يزيد بن المهلب) ومن تحريض البصريين على آل المهلب، قائلاً: «لقد بلغني أن هذا الشيخ الضَّال المرائي، ولم يسمه، يثبط الناس»[3].

لقد ظهرت مجادلات البصري في الشأن السِّياسي بشكل واضح في خلافة عمر بن عبد العزيز (ت101هـ)؛ أي: بعد انفراج الشِّدة بموت الحَجَّاج، فمن المعروف أن ابن عبد العزيز

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص225.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 8 ص107.

(3) المصدر نفسه 8 ص111.

مالَ إلى الحوار مع الخصوم، وعمدَ إلى هذا السُّلوك في محاورة الخوارج[1]، بعد حروب طويلة خاضوها ضد أسلافه من خلفاء بني أمية، وفي ما يذكر أن البصري كان يكاتب ابن عبد العزيز، كصديق مقبول النَّصيحة، قبل الخلافة وبعدها، مستفتحاً رسائله إليه، حتى بعد استخلافه، بعبارة: «من الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز»، مجردة من ألقاب التَّعظيم، وقد احتج البعض على ذلك، بقوله: «إن الرجل قد ولي وتغير»[2]! أي: أصبح خليفة ولا بد من تعظيمه.

عاش البصري مواقف القلق والخوف فترة ولاية الحجاج على العراق، بعد إعدام الفقيه سعيد بن جبير ومعارضين آخرين، وقتل الآلاف من عامة النَّاس. وفي أغلب هذه المواقف كانت لمحة بصر تفرق بين عنقه والسَّيف. ففي أحد نداءات الحَجَّاج عليه تمتم البصري بكلمات سمعها الحاجب: «يا سامع دعوتي ويا عدتي في ملتي، ويا كاشف كربتي وشدتي، ويا راحمي وولي نعمتي، أكفني شره وشر كل ذي شر، وعافني من الحَجَّاج وحزبه وأشياعه وجنده، واصرف عني بقدرتك ما يحاوله، وكف عني أذاه وشره، ولا تجعل له عليّ سبيلاً يا ربَّ العالمين»[3].

وحصل مرة أن نقل المخبرون إلى الحَجَّاج ما همسه البصري بآذان بعض الحاضرين، خلال افتتاح قصر الخضراء بواسط: «قد نظرنا يا أخبث الأخبثين وأفسق الفاسقين فأما أهل

(1) المصدر نفسه 5 ص592، 593 (الأعلمي للمطبوعات).

(2) الأصفهاني، كتاب الأغاني 8 ص151.

(3) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص42.

السَّماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فغروك، أبى الله للميثاق الذي أخذه على أهل العلم ليبيننه للناس ولا يكتمونه»[1]. وقد وبخ الحَجَّاج خاصته من أهل الشَّام لسكوتهم على ما قاله البصري فيه: «ليقومن عُبيد من عبيد البصرة ويتكلم في ما يتكلم، ولا يكون عند أحد منكم تغيير ولا نكير»[2]! وعلى تلك التُّهمة طلبه الحجَّاج، بلهجة يُفهم منها قدومه على الأمر بقتله، قائلاً: «عليّ به»! وأمر بالنَّطع (بساط من الجلد يفرش عادة تحت رأس المحكوم بالإعدام) والسَّيف. كان ذلك رغم أن الحجاج شهد له بالتفوق والمكانة الأدبية، بقوله عنه: «أخطب الناس (...) إذا شاء خطب وإذا شاء سكت»[3].

أدان البصري، بعبارة عميقة المعنى، المجتمع الذي يعظم جلاديه، بقوله عن الحَجَّاج: «أتانا أعيمش أخيفش (...) فقال: بايعوني فبايعناه، ثم رقى هذه الأعواد ينظر إلينا بالتَّصغير، وننظر إليه بالتَّعظيم، يأمرنا بالمعروف ويجتنبه، وينهانا عن المنكر ويرتكبه»[4]. ظل الرُّعب يطارد البصري حتى بعد موت الحجَّاج، من سنَّة قد تستمر، وبهذا كان يقول: «اللهم أنت قتلته، فأقطع سنَّته عنا»[5].

دفعت تلك المرحلة الرَّهيبة ـ التي لا يملك فيها العلماء غير تحريك شفاههم أو الاستنكار بقلوبهم ـ البصري إلى اعتزال

---

(1) المرتضى، الأمالي، 1 ص121.
(2) المصدر نفسه.
(3) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص398.
(4) المرتضى، الأمالي 1 ص108.
(5) النَّديم، الفهرست، ص202.

الحياة العامة والرَّسمية، مكتفياً بدروسه الفقهية حول أسطوانة من أسطوانات مسجد البصرة، حذراً من الميل لكفة حاكم أو معارض. ومن أمثلة هذا الحذر، أن رجلاً سأله عن حركتي يزيد بن المهلب وعبد الرَّحمٰن بن الأشعث فأجابه قائلاً: «لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين (أجاب بغضب) نعم ولا مع أمير المؤمنين»[1]. لكن بعد موت الحَجَّاج (95هـ) واستخلاف عمر بن عبد العزيز تنفس البصري الصُّعداء، وحينها كتب إليه عمر قائلاً: «إني ابتليت بهذا الأمر، انظر ليَّ أعواناً يعينونني عليه». فأجابه البصري: «أما أبناء الدُّنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله والسلام»[2]. وبعد إلحاح من عمر بن عبد العزيز تولى قضاء البصرة، وفي ذلك قال الأول مطمئناً: «لقد وليت قضاء البصرة سيد التابعين»[3]. لكنه سرعان ما طلب من عمر بن عبد العزيز إعفاءه من تلك الوظيفة، فاستُعفي منها.

تحول حذر البصري من أهل السياسة إلى عزوف تام عن المصالح الدُّنيوية، مؤثراً العزلة على الاختلاط بالنَّاس، وموجهاً جل اهتمامه إلى علوم الدِّين. وكان تصوفه السُّلوكي احتجاجاً سلمياً لا ينوي فيه التَّغيير، بقدر ما هو تعبير عن عدم الرضا، جاء ذلك السُّلوك على خلاف الزَّاهد السِّياسي أبي ذر الغفاري، عندما أسس لحركة الزُّهد الإسلامي خطاً عاماً، تبلور في الاحتجاج الاجتماعي، وأحسب أن السَّبب في ذلك يعود إلى اختلاف العصر.

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى 7 ص219.

(2) الحنبلي، شذرات الذَّهب، وفيات (110هـ).

(3) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص15.

فالبصري عاش عصراً آخر، لا يعرف مفردة من مفردات التَّسامح، بمعنى غض الطرف، عمّا يخرج من صدور النَّاس، فقد كانت ممارسة القتل صبراً شائعة، بمجرد التعبير عن احتجاج أو تذمر ما، إضافة إلى شيوع الاغتيال السِّياسي ضد الخصوم. كان جندب بن جنادة المشهور بأبي ذر الغفاري يؤلب النَّاس، ضد الباطل، بشكل علني ويرفض عطايا السُّلطة، وكذلك يرفض السُّكوت والاعتكاف، واكتفت السُّلطة بنفيه إلى الرَّبذة، فمات في ذلك المكان الموحش وحيداً[1].

إن العنف الأموي الموجه ضد المعارضة السِّياسية والفكرية جعل غير القادر على المواجهة يلوذ بالسُّكوت، ومع ذلك يتعرض صاحب هذا الموقف إلى المسائلة، يترصده البصاصون (المخابرات اليوم) كإجراء وقائي ضد ما هو محتمل ومتوقع. إن رقة البصري ورعبه من الموت والعذاب، ـ وصفه البعض «بحليف الخوف والحزن»[2] ـ اضطره إلى الانزواء والابتعاد عن المواقف الحرجة قدر المستطاع، خلافاً لما فعله معاصروه.

لقد فُسر زهد البصري، وحزنه الشَّديد أنه تصوف، فنسب له المستشرق (نيكلسون) طريقة صوفية عرفها بالطريقة البصرية. وزاد البعض حين تحدث عن علاقة بينه وبين الزَّاهدة، عاشقة الله، رابعة العدوية، مستفيداً من القرائن التي تجمع بينهما. ومن تلك القرائن: أنهما بصريان وزاهدان، والسُّلطة تميل ولا يميلان نحوها، مع اختلاف طبيعة أو مقصد الميل نحو

(1) ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب 1 ص252 وما بعدها.
(2) الأصبهاني، حلية الأولياء 2 ص132.

البصري، فالسلطة بحاجة إلى واجهة فقهية، أفضل مِنْ يمثلها هذا الشَّيخ الجليل، الذي يحظى بتقدير الجميع.

أما قصة انجذاب السُّلطة نحو رابعة العدوية، ولعلَّها متخيلة بالكامل، فكان، على الغالب، تعبيراً عن سد حاجة عاطفية لوالي البصرة العباسي محمد بن سليمان (ت173هـ)، بعد أن انشغلت عنه بالعشق الإلهي. وبذلك العشق استبدلت رابعة خوف الزَّاهد وحزنه الشَّديد بالمحبة والاطمئنان. فمن الحكايات التي نسجت حول علاقة الحسن مع رابعة ما حكاه الشَّاعر والمؤرخ المتصوف الفارسي فريد الدين العطار، الذي قال عن سعة خياله وإلهامه تلميذه جلال الدِّين الرُّومي (1273): «طوَّف العطار مدن العشق السَّبع، ولا نزال في منعطف جادة واحدة»[1]. قال العطار: «إن الحسن البصري قال: بقيت ليلة ويوماً عند رابعة العدوية، نتحدث عن الطَّريق الرُّوحي، وأسرار الحق بمرارة بلغت حداً نسينا به أنني رجل وأنها امرأة، فلما انتهينا من هذه المناقشة، شعرت بأنني لم أكن إلا فقيراً بينما هي غنية بالإخلاص»[2].

وفي حكاية أخرى من نسج العطار أيضاً: «أن الحسن البصري رأى رابعة جالسة على شاطئ الفرات، فألقى على الماء سجادته ووقف عليها وقال: تعالي لنصلي ركعتين على الماء، فقالت: سيدي أهي هذه الدُّنيا ما تريد أن تظهره لأهل الآخرة؟ أظهر لنا شيئاً لا يستطيع جمهور النَّاس أن يفعلوه. قالت هذا وألقت سجادتها في الهواء، وصعدت عليها، وصاحت: تعال يا

(1) عزام، التصوف، وفريد الدين العطار، ص155.

(2) العطار، كزيدة تذكرة الأولياء، ص61.

حسن، نحن هنا في مكان آمن وأبعد عن عيون النَّاس. وقالت: سيدي ما فعلت أنت يستطيع السَّمك أن يفعله، وما فعلت أنا يستطيع الذُّباب أن يفعله، المهم أن نبلغ درجة أعلى من هاتين الدَّرجتين اللتين بلغناهما»[1].

حاول البصري أن يضفي على زهده وتقشفه سُنَّة نبوية، يتضح ذلك من قوله: «كان رسول الله يركب الحمار، ويلبس الصُّوف، ويَلعق أصابعه، ويأكل على الأرض، ويقول ألف ألف صلاة، وألف ألف سلام عليه: إنما أنا عبد، آكل كما يأكل العبد»[2]. أما عن صلته برابعة العدوية، مثلما ذكرنا، فهي تعبير عن صلة عامة بالتَّصوف، فأخبار هذه الزَّاهدة اشتهرت بقصة هيامها أو هيام الأمير بها، بعد فشل محاولة زواجه منها، ثم تحولها من العشق الناسوتي إلى العشق الإلٰهي، وصحيح أنها من أهل البصرة، ولكن رواية معاصرتها للبصري ضعيفة، إلا عند منْ يرى أن وفاتها كانت السنة (135هـ)، كما ذهب إلى ذلك ابن الجوزي بروايات غير محققة.

والأرجح أن وفاتها كانت السنة (185هـ)، وبهذا تكون قد عاشت بعد الحسن بخمسة وستين عاماً. وإذا حصل أن عاصرته فيكون ذلك في طفولتها، أو فترة عبوديتها على الأقل. وفي كل الأحوال، إن العلاقة بين البصري والعدوية أقحمت في تاريخ التَّصوف، وهي بعيدة عن الحقيقة، وما قاله أحد أئمة الشعر الصوفي، أبو طالب فريد الدين العطار لا يزيد على كونه رواية

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص40.

أدبية، أو نصاً شعرياً، فإضافة إلى فارق العمر، فإن البصري لم يكن متصوفاً بمعنى التصوف المعروف، وأن معاصرته لرابعة العدوية الزاهدة لم تكن واردة تاريخياً، مثلما تأكدت معاصرتها وصداقتها لزهاد وفقهاء مشهورين مثل رياح بن عمرو القيسي، وسُفيان الثَّوري، وكان يمكن أن يقحم اسم واحد من هؤلاء في الحكايات المذكورة، لكن المطلوب هو الحسن البصري وليس غيره!

وليس غريباً أن تظهر مثل هذه الروايات التي تتحدث عن الكرامات والخوارق في وقت متأخر، وتنسب إلى البصري والعدوية، وتؤطر بحكايات مشوقة ومثيرة، وهي من إبداع خيال المحبين، فكلما شاعت وبعدت هذه الحكايات عن مصدرها شفاهة أو كتابة ازدادت مبالغة وبعداً عن الواقع، والنَّاس يتقبلون ذلك بسهولة تبعاً لظروفهم الاجتماعية والسياسية. وفي أحيان كثيرة تلعب المؤسسات دوراً كبيراً في إشاعة ذلك كشكل من أشكال الوقاية الفكرية والسياسية.

لقد تحوّل العديد من قبور هؤلاء الزُّهاد والمتصوفة، ومنهم الحسن البصري، إلى مزارات مقدسة، يؤمها الآلاف في المواسم، ويشدون الرِّحال إليها من أماكن بعيدة، حتى أن بعض هذه الأضرحة، هي عبارة عن قبور موهومة أو رمزية إن صح التعبير، مثلها مثل أضرحة الجنود المجهولين. لكن كشف الحقيقة لا يزيد ولا ينقص في تقديس النَّاس لها، فالأمر لا يتعلق بصاحب الضَّريح بقدر ما يتعلق بمخيلة المنتفعين روحياً، حيث يتحول المكان إلى مسرح لحكايات يتناقلها النَّاس من جيل إلى آخر، تتجاوز صاحب الضريح نفسه إلى الأحجار والشُّجيرات، المحيطة بضريحه.

وما دام الأمر يتعلق بحاجة روحية وتعبير عن مأساة فلا

طريق إلى إلغاء هذه العواطف مهما كانت قوة المذهب الذي يحاول ذلك. وضريح البصري بالبصرة بمدينة الزبير، حيث نشبت معركة الجمل، أحد تلك الأضرحة المقببة، يمد زائريه ببركة وأمن من خوف، رغم أن صاحبه عاش مرعوباً لم يعرف طعم الأمن يوماً! إن التصوف الذي مارسه البصري لا يتعدى الزهد والتقشف والتفرغ للعبادة، وهذا ما يعرف بالتصوف السلوكي، وأن ظاهرة النساك والزهاد ظاهرة قديمة، ففي الإسلام تعود للرعيل الأول من المسلمين، الذين انقطعوا إلى العبادة، وهناك أحاديث نبوية اعترضت هذه الظاهرة، خشية من تأصيل حالة رهبانية، ينهى عنها الإسلام.

والزهد أيضاً ظاهرة اجتماعية لم تكن ذات أساس ديني، بقدر ما تمارس بمظاهر دينية، وكل الأديان والشعوب لها نُساكها وزهادها، وعلى هذا الأساس يستحيل تعيين مؤسس للتصوف بحدوده السلوكية. أما التصوف المعرفي أو الفكري الذي تمثل في الحلول، ووحدة الوجود والعرفان فلم يتحقق إلا بعد البصري بزمن طويل، وأفضل ما يوصف به تصوف صاحبنا، هو ما قاله بشار بن برد عنه رداً على تأنيب البصري، وامتعاضه من ملذاته، حين دعاه بالقس:

فأصبن من طرف الحديث
لذاذة وخرجنَ قلسا
لولا تعرضهن لي يا قس
كنت كأنت قسا[1]

(1) الأصفهاني، الأغاني 3 ص34.

وبلا شك، بنى نفر من المؤرخين صلة الحسن البصري بتأسيس حركة التصوف على ما روي عن التفاف النساك حوله، والإذعان له بالفقه. وفي هذا الأمر يروي الذهبي في «سيرة أعلام النبلاء» عن الأعرابي في «طبقات النساك»: «كان عامة من ذكرنا من النساك يأتون الحسن ويسمعون كلامه، ويذعنون له بالفقه، في هذه المعاني خاصة، وكان عمرو بن عبيد، وعبد الواحد بن زيد من الملازمين له ومنهم من يصحبه للإخلاص وعلم الخصوص كعمرو بن عبيد»[1].

وكان هؤلاء وغيرهم من الفقهاء النساك، ويرى البصري أن الفقيه الناسك لا وجود له بالواقع، ورد ذلك بقوله: «وهل رأيت فقيهاً قط. إنما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة»[2]. وبطبيعة الحال، أن هذا التعريف لا يجاري ميول أغلب الفقهاء؛ لأنهم يريدون الدين والدنيا معاً، وهذا ما لا يجمع للحسن البصري، وأترابه من الفقهاء الزهاد. بعد تحري علاقة الحسن البصري مع التصوف، نأتي على صلته، المفترضة، بالاعتزال، وقبل البحث في تفاصيل ذلك، لا بد من معرفة علاقته بإحدى مقدمات الاعتزال وهي الحركة القدرية.

نُسبت للبصري أحداث خطيرة في تاريخ الإسلام الفكري، فمثلما اعتُبر نبياً للاعتزال، بسبب تلمذة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عليه، كذلك اعتُبر نبياً للتصوف، لزهده، وكثرة مكوثه في المحراب، ووصف أنه «إذا أقبل فكأنه من دفن حميمه،

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء 1 ص579.

(2) الطوسي، اللمع في التَّصوف، ص17.

وإذا جلس فكأنه أُمر بضرب عنقه، وإذا ذكرت النَّار فكأنها لم تخلق إلا له»[1].

من بين المصادر الإسلامية هناك مصدر شيعي يُرجع حزن البصري وكآبته إلى عدم ارتياح علي بن أبي طالب له، وسند هذه الرواية هو أيوب السِّجستاني، الذي يتقوّل على أمثال البصري وتلامذته، جاء في الرِّواية: «إن علياً أتى الحسن البصري يتوضأ في ساقية، فقال: أسبغ طهورك يا الفتى[2]! قال: لقد قتلت بالأمس رجالاً كانوا يسبغون الوضوء، قال: وإنك لحزين عليهم؟ قال: نعم، قال: أطال الله حزنك، قال أيوب السِّجستاني: فما رأينا الحسن قط إلا حزيناً، كأنه يرجع عن دفن حميم أو خربندج[3] ضلَّ حماره، فقلتُ له في ذلك فقال: عمل فيَّ دعوة الرَّجل الصَّالح، والفتى بالنبطية الشَّيطان، وكانت أمه سمته بذلك ودعته في صغره، فلم يعرف ذلك أحد حتى دعاه به علي عليه السلام»[4].

ويزيد المجلسي من الروايات التي توصف البصري بإبليس، وبالسَّامري، وبشاغل الحِجاج بقصصه عن الطواف وغيرها، رغم أنه يثبت عدم مشاركته في معركة الجمل إلى جانب عائشة وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام (قُتلا 36هـ)، لكن الأمر قد يتعلق بالموقف من البصرة والبصريين بشكل عام، كونهم كانوا عثمانيين.

---

(1) ابن قتيبة، المعارف، ص441.

(2) يُقال: إنها كلمة نبطية، كانت معروفة بالبصرة، عصر ذاك، وتعني إبليس.

(3) تعني مربي الحمار، والخربندية المكارون تعريب خربندة (آدي، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، ص52).

(4) المجلسي، بحار الأنوار 42 ص143.

كانت الحركة القدرية (نفي القدر)، كما أشرنا لها في مقدمة الكتاب، مصدراً أساسياً في نشوء الاعتزال، حتى أن بعض مؤرخي المِلِل والنِّحل عدّوا طبقات القدرية ضمن طبقات المعتزلة. وبخصوص علاقة الحسن بحركة القدر فهناك مَنْ يؤكد هذه العلاقة من خلال رواية استفسار نفاة القدر عطاء بن يسار ومعبد الجهني عنه، حول احتماء السلطة الأموية بالقضاء والقدر، في تبرير ممارساتها القمعية. ومثال ذلك أن معاوية، برواية شيخ المعتزلة البصريين أبي علي الجُبَّائي، خاطب العراقيين بقوله: «يا أهل العراق آترونـي قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمرني الله عليكم (...) إنما أنا خازن من خُزّان الله، أعطي مَنْ أعطاه الله، وأمنع مَنْ منعه الله»[1].

يقول استفسار نفاة القدر المذكورين: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال: كذب أعداء الله»[2]. وعلق ابن قتيبة على ذلك بقوله: «فتعلق عليه (البصري) بمثل هذا وأشباهه»[3]. بيد أن الأصمعي، برواية ابن قتيبة، صرح بتراجعه عنه بقوله: «كان تكلم في شيء من القدر، ثم رجع عنه»[4].

إذا صح ذلك فإن هذه البراءة وضعها الأصمعي، في ما بعد، ولا يتعدى غرضها أكثر من ذريعة لمواجهة حركة الاعتزال

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص143.

(2) ابن قتيبة، المعارف، ص441، الحنبلي، شذرات الذهب، وفيات (110هـ).

(3) المصدر نفسه (المعارف).

(4) المصدر نفسه.

والكلام، المتصاعدة حينذاك، والتي منعها أبو جعفر المنصور، ثم هارون الرشيد، لكنها نجحت، في ما بعد، ليتبناها المأمون عقيدةً. كان الحدث الآخر، الذي أكد فيه بعض المؤرخين قول البصري في نفي القدر، هو ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان (ت86هـ) إليه، التي ورد فيها:

«فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر، لم يبلغه مثله عن أحد ممَنْ مضى، ولا نعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة ﭫ، كان بلغ أمير المؤمنين عنك، وقد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاح حالك، وفضلاً في دينك، ودراية في الفقه، وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكر أمير المؤمنين هذا من قولك، ما كتب أمير المؤمنين بمذهبك، والذي به تأخذ عن أصحاب رسول الله ﷺ، أم عن رأي رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإننا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك»[1].

وأورد الأسدأبادي منها سطراً واحداً: «بأنه قد بلغنا عنك من وصف القدر ما لم يبلغنا عن أحد من الصَّحابة، فاكتب بقولك إلينا في هذا الكتاب»[2].

كانت الأفكار القدرية قد بدأت تتبلور وتظهر أثناء فترة حكم عبد الملك بن مروان (65 ـ 86هـ) الطويلة، بفرقة واضحة المعالم، لها مخاطرها على السِّياسة الأموية، كذلك كان نشاط

(1) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 1 ص258، نسخة مصورة في دار الكتب المصرية رقم (5221 ـ 30 ق) عن بيومي، الحسن البصري، ص321.
(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص215.

القدريين واضحاً بالبصرة، وتعكس الرِّسالة المذكورة قلق السُّلطات من توسع هذا النَّشاط، وتبني كبار الفقهاء له، وفيها ورد استفسار مبطن بالتَّحذير والتَّهديد، يقصد البصري، ومجلسه في مسجد البصرة.

لقد أكد الحسن البصري قدريته، في رسالة إلى عبد الملك بن مروان، بحدود ما يسمح به القرآن، رداً على تهمته له بتجاوز النُّصوص، مثلما ورد في الرِّسالة السالفة الذكر: «أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن». ورد في الرِّسالة الجواب: «واعلم يا أمير المؤمنين، إن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالإعلام (...)»[1].

وضمن البصري رسالته عدداً كبيراً من الآيات التي تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، ومنها: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ۝ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 37، 38]. و﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28]. و﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 96]. وبمقابل استشهاد الحسن بآيات قرآنية في معارضة الجبرية، احتج مروجو تلك الجبرية بعدد آخر من الآيات القرآنية ضد المعارضين.

إن أفضل تصوير لهذه الحالة القرآنية، وكذلك حالة إمكانية الاجتهاد في التَّفسير والتَّأويل، هو ما ورد في وصية الإمام علي بن

(1) رسالة منفصلة محفوظة في دار الكتب المصرية، عن بيومي، ص321 ـ 327، ذكرها بروكلمان في تاريخ الأدب العربي 1 ص258.

أبي طالب لابن عمه عبد الله بن العباس، عندما كان مفاوضاً للخوارج، تقول الوصية: «لَا تُخَاصِمْهُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوه، تَقُولُ وَيَقُولُونَ، وَلكِنْ حاجّهُمْ بالسُّنَّةِ، فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً».

ومع إثباتها من قبل صاحب العقد الفريد ابن عبد ربِّه (ت328هـ)، وقاضي القُضاة عبد الجبار الأسدأبادي (ت415هـ)[1]، بل ابن المرتضى يزيد بأنها «وصلت إلى عبد الملك بن مروان عن طريق الحجَّاج بن يوسف الثقفي»[2]، أشار الشَّهرستاني في «الملل والنِّحل» إلى احتمال خطأ نسبة هذه الرِّسالة إلى البصري، معتقداً أنها لواصل بن عطاء، قال: «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبد الملك بن مروان، وقد سأله القول بالقدر والجبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل، ولعلَّها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى»[3].

إن ما يعنيه الشَّهرستاني، في نفي نسبة الرِّسالة للبصري، هو تكذيب المعتزلة، وكل نفاة القدر من احتساب البصري على طبقات فرقهم. وربما رأى في الرسالة من الأمور الخطيرة، والاعتراف بما يحذر منه الأخير وواليه على العراق، تحتاج إلى الجرأة المباشرة على السلاطين، وهي لا تتفق، بمكان، وسلوك الشَّيخ الجليل،

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص215 ـ 223.

(2) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص140.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص47.

المعروف في تجنبه لمواقع الخطر، فقد عُرف عنه الخوف إلى درجة الرُّعب، بينما ورد في الرِّسالة المنسوبة له تجاوزاً كبيراً على نهج الدَّولة الجبري، إضافة إلى كونه من الموالي الضعفاء عشيرة، ولم يجتمع حوله غير نفر من طالبي العلم الزهاد، وجلهم من الموالي أيضاً.

على أية حال، أشارت روايتا الشَّهرستاني، وهو أشعري العقيدة شافعي الفقه، وابن المرتضى وهو معتزلي العقيدة زيدي المذهب، بشكل مكشوف إلى محاولات المؤرخين في سحب موقف البصري لصالح فرقتيهما، فقد أراده الأول مثبتاً للقدر، بينما جعله الثاني من نفاته. لكن ما يفهم من نص الرِّسالة وتضمينها هذا العدد من الآيات، تبدو أنها كُتبت من قبل نفاة القدر المتأخرين على عصر البصري، وواصل بن عطاء، أما الغرض منها فهو إسناد فكرة نفي القدر وتأصيلها. ومما لا شك فيه، أن أسلوب الرِّسالة لا يتسع له العصر الأموي، وخصوصاً مع العراق محل الاضطراب والتمرد، فأشهر المناوئين للفكر الجبري الرَّسمي قتلوا صبراً.

أما عن صلة البصري بالاعتزال فلعلَّها لا تتعدى تلمذة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عليه، قبل وفاته بسنوات قليلة. وكان ذلك وراء اعتقاد بعض المؤرخين في فضل البصري على الاعتزال، لكن حقيقة الأمر أن الاعتزال أُعلن على أساس خلاف معه حول الموقف من صاحب الكبيرة، وكانت خلفية الاعتزال الفكرية قائمة حول العدل، ونفي القدر، ونفي الصفات، وخلق القرآن. ومن الخلاف الفقهي مع البصري أضيف لتلك القواعد القول بالمنزلة بين المنزلتين.

ولعلَّ تفصيل ذلك نجده في رواية الشَّهرستاني: «أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدِّين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا بذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل منزلة بين منزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة»[1].

لم يُحدد الشَّهرستاني في هذه الرِّواية موقفاً للبصري الذي طلبه السَّائل بل اكتفى بالقول: «قبل أن يجيب». ويروي أبو المظفر الإسفرائيني خبر امتعاض البصري من جواب واصل بقوله: «فطرده الحسن البصري من مجلسه فاعتزل جانباً مع أتباعه فسموا معتزلة لاعتزالهم قول المسلمين»[2]. أما موقفه من صاحب الكبيرة، فلم يظهر في رواية تاريخية معتمدة، بل أغلب الرِّوايات تقول: إن البصري قال ما قاله السَّلف؛ أي: أنه مؤمن فاسق، والرَّأي المنسوب إليه أن صاحب الكبيرة منافق رأي استنتجه المحدثون مخالفة لرأي الأزارقة من الخوارج، والذي يقول: إنه

(1) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص48.

(2) الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص68.

كافر، ولرأي المرجئة: فاسق، ولرأي المعتزلة: منزلة بين المنزلتين.

وفي سياق الخلاف بين الاعتزال والحسن البصري ينسب ابن عبد ربِّه رسالة لواصل بن عطاء موجهة إلى عمرو بن عبيد، ويظهر أنها كتبت بعد وفاة شيخهما البصري، مبرزاً فيها تشكيك الأخير بابن عبيد، وتحذيره مما سينسب إليه بعد وفاته. ومن المستبعد، بمكان، أن تكون هذه الرِّسالة لابن عطاء، فقد وردت فيها عبارة تقول: «وأنت على يمين أبي حذيفة أقربنا إليه»، وأبو حذيفة هو واصل بن عطاء. ومعنى ذلك أنها موجهة من آخر من يشهد المجلس بمسجد البصرة، كذلك أنها تنهي عمرو بن عبيد من مخالفة شيخه، وتشير عبارة فيها: «فلا يغررك تدبير من حولك» إلى علاقة عمرو بالاعتزال، الذي يدعو إليه واصل بن عطاء.

ومن علاقة قتادة السدوسي الأعمى، الحميمة، بالحسن البصري، وتشخيصه لواصل وعمرو بأنهما معتزليان، يرشح أن يكون السدوسي هو صاحب الرسالة. إن فائدة الوقوف على تفاصيل هذه الرسالة، أنها تؤكد العلاقة المضطربة بين الحسن البصري وشيوخ الاعتزال، وحسب ما ورد فيها، هي آخر ما تحدث به الأخير أمام محررها.

جاء في الرِّسالة: «أما بعد، فإن استلاب نعمة العبد وتعجيل المعاقبة بيد الله، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام، والمجاورة للجدال الذي يحول بين المرء وقلبه، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك، ونحن بين ظهراني الحسن بن أبي الحسن رَحِمَهُ اللهُ، لاسْتِبشاع قُبح مذهبك، نحن ومنْ قد عرفته من جميع أصحابنا، ولمَّة إخواننا، الحاملين الواعين عن الحسن، فللَّه

تكلم لمَّة وأوعياء وحفظة، ما أدمثَ الطِّبائع، وأرزن المجالس، وأبين الزُّهد، وأصدق الألسنة. اقتدوا والله بمن مضى شبهاً بهم، وأخذوا بهديهم».

«عَهدي والله بالحسن وعَهدكم به أمس في مَسجد الرَّسول ﷺ، بشرقيّ الأجنحة، وآخر حديث حدَّثنا إذ ذَكر الموت وهول المُطَّلع، فأسف على نفسه واعترف بذنبه، ثم التفت والله يمنة ويسرة مُعتبراً باكياً، فكأني أنظرُ إليه يمسح مُرْفَض العَرَق عن جبينه، ثم قال: اللهم إني قد شددت وضِين راحلتي، وأخذت في أُهبة سفري إلى محل القبر وفرش العفر، فلا تؤاخذني بما ينسبون إليّ من بعدي، اللهم أني قد بلَّغتُ ما بلغني عن رسولك، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدَّقه حديثُ نبيك».

«ألا وإني خائف عَمْراً شكاية لك إلى ربِّه جهراً، وأنت عن يمين أبي حذيفة أقربنا إليه، وقد بلغني كبير ما حمّلته نفسَك، وقَلّدته عنقك، من تفسير التنزيل، وعبادة التأويل، ثم نظرتُ في كتبك، وما أدّته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني، فدلَّت شكاية الحسن عليك بالتَّحقيق بظهور ما ابتَدَعت، وعظيم ما تحمَّلت، فلا يَغْرُرك تدبير من حولك وتعظيم طولك، وخَفضهم أعينهم عنك إجلالاً لك، غدا والله تمضي الخُيلاء والتفاخر، وتُجزى كل نفس ما تَسعى، ولم يكن كتابي إليك، وتجليبي عليك، إلا لتذكيرك بحديث الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو آخر حديث حدثناه، فأدِّ المسموع، وانطق بالمفرُوض، ودعْ تأويلك الأحاديث على غير وَجْهها، وكن من الله وجلاً»[1].

(1) ابن عبد ربِّه، العقد الفريد 2 ص286، 287.

يتضح مما تقدم أن البصري كان يقول بنفي القدر، ولكن بحدود ما يرتبط ذلك بفلسفة العدل التي تبناها المعتزلة، فهو ينفي أن تكون المظالم أو المعاصي مفروضة على النَّاس مسبقاً. ومن تصريحه بالعدل المرتبط برفض القول بالقدر ما يذكره الشَّريف المرتضى في الأمالي: «من زعم أن المعاصي من الله ﷻ جاء القيامة مسوداً وجهه»، وقال داود بن أبي الهند: سمعت الحسن يقول: «كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي»[1]. كان ذلك دون أن يتبلور لديه مذهب، أو مدرسة فكرية متميزة عن مجادلات عصره، فإن حذره الشَّديد فرض عليه أن يبقى على هامش تلك الصِّراعات، التي كان يديرها الكلاميون في مواجهة الوضع القائم آنذاك.

إن البحث في جذور المعتزلة لم يكن في تركة الحسن البصري، التي يحاول كل مذهب الاستحواذ عليها لصفتها الشرعية بين النَّاس كونها خلفية أحد الأتقياء، بل يمكن البحث عن جذور هذا المذهب في مقالات نفاة القدر الأوائل، والجبريين القائلين بخلق القرآن وإنكار الصفات، وكذلك في تراث الإباضية خاصة، والخوارج عامة. فالخوارج في الجانب الفكري «أنكروا الصفات، وقالوا بخلق القرآن»[2]. ومنهم من قال بالاختيار ما عدا الجبريين منهم، وفي الجانب الاجتماعي والسياسي تبنى المعتزلة الطريق الثَّوري في التغيير، وعلى هذا الأساس كان اتصالهم بفرق التَّشيع، كأولاد محمد ابن الحنفية، وأولاد عبد الله بن الحسن محمد النفس الزَّكية وأخيه إبراهيم، والزَّيدية عامةً في ما بعد.

---

(1) المرتضى، الأمالي 1 ص106.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص124.

كانت السنة (110هـ) التي مات فيها الحسن البصري سنة منحوسة على البصرة، فقد شيعت فيها إلى جانب الحسن أكابر علمائها وشعرائها وهم: الفقيه محمد بن سيرين والشَّاعرين الكبيرين جرير والفرزدق، وفي تلك المناسبة قالت امرأة بصرية: «كيف يفلح بلد مات فقيهاه وشاعراه في سنة»[1]. مات أبو سعيد، وهو القائل على الرَّغم من بعده عن مواطن النَّقص: «لو كان الرَّجل كلما قال أصاب، وكلما عملَ أحسن لأوشك أن يجن من العُجب»[2].

(1) الحموي، معجم الأدباء 7 ص261.

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص588.

الباب الثَّالث

مُعتزلة البَصْرة

«كلُّ ذَهبٍ وفضَّةٍ على وجه الأرض
لا يبلغان ثمن نَخلِ البَصْرةِ»
هارون الرَّشيد

حبذنا قبل تناول رموز معتزلة البَصْرة التنويه بماضي هذه المدينة وطبيعتها؛ التي من رحمها خرجت الفرق الكلامية واللغوية وفيها كتب إخوان الصَّفا وخلان الوفا رسائلهم، التي ما زالت تثير الإعجاب. يلتقي عند البَصْرة، في أقصى جنوب العراق، البّر والبحر، ويقترن دجلة بالفرات. واحتضنت بساتين نخيلها الوارفة الظِّلال مجالس المتكلمين ومنتديات الشُّعراء، ويمتد سعفها في السَّماء كالأبراج، وتغيب تحت ظلاله قصور وقبور، تشربها مرحاً وترحاً، مثلما تشرب حرَّ الشَّمس وضوء القمر وعذابات القرون. فالنَّخلة على حدِّ رواية البصريين القدماء من عهد سومر هي شجرة المعرفة، التي كانت بين آدم وحواء، وثمرتها من أطيب ثمار الجنَّة. وتنطق المنحوتات السومرية والآشورية بقدسية هذه الشَّجرة، والنخيل بالبصرة من الكثافة بمكان.

هناك مَنْ حاول إعادة اسم البَصْرة إلى أصله الآرامي، شأن العديد من المدن والقرى العراقية التي اقترنت بحرف الباء، وهي اختزال مفردة بيث (بيت) الآرامية أو السِّريانية، ولعلَّ لصاحب كتاب «مباحث عراقية» يعقوب سركيس (ت1959م)، السبق في هذا المبحث. قال: «زادني الاطلاع على كلمة بصرياثا في الذهاب إلى كون الكلمة بَصْرة آرامية، فسألت أحد عارفي اللغة الكلدانية فقال: «بَصْر الجزء الضعيف، وبَصْريا، بصريى: الأقنية. وبيث صريى وباصريى وباصرا: محل الأكواخ. فليس من الغريب أن سمع

الفاتحون العرب كلمة تقرب من كلمة بَصْرة واستساغوها، ثم أخذ اللغويون وغيرهم في بيان معناها حاسبيها عربية»[1]. وبعد حذف الألف من «باصريى» أو «باصرا» تصبح الكلمة «بَصْرة» بكل يُسر.

إن الأقرب لجغرافية أو بيئة البَصْرة أن «باصرا أو باصريى أو بصريا» تعني القناة، أو«بيث صريا» وتعني الشق أو الصدع[2]. وفي رأي أقرب إلى وضع البَصْرة أنها تعني بيت الجداول[3]. وحتى لا يُحسب الأمر تعصباً للأُصول من قِبل سركيس واسحٰق فهذا اللغوي إبراهيم السامرائي (ت2001) يتردد «قليلاً في أن تكون حاضرة البَصْرة قد سميت بدلالة هذه الكلمة العربية»[4]؛ أي: الحجارة الرَّخوة. ويبدو السَّامرائي أغفل بحث سركيس ولم يذكره مع أنه صاحب الرَّأي، عندما نجده يقول: «من المفيد أن أُشير إلى أن الكثير من الحواضر العراقية قد احتفظت بأسمائها الآرامية مثل: بعقوبا، وديالى، وبقسايا، وعكبرا، وباصيدا، وبعشيقا، وبرطلا، وكُوثا، وباجرمي، وباجسرا.. ولعل البَصْرة من هذه الأُصول الآرامية»[5].

وكم يكون الاطمئنان إلى آرامية اسم البَصْرة ذلك إذا علمنا أن سهراب بن سرابيون (نحو الثالث هجري/التاسع الميلادي) ذكر في كتابه «عجائب الأقاليم السبعة» واستل منه «وصف ما بين

---

(1) سركيس، البَصْرة هل أصل الكلمة آرامي، مجلة سومر (1948)، المجلد 4 ص136 ـ 141.

(2) بابو إسحاق، مدارس العراق قبل الإسلام، ص55، عن دليل الراغبين، ص77، 697.

(3) الشرق الأوسط، العدد 10536 والمؤرخ في (3 تشرين الأول 2007).

(4) ماسينون، خطط البصرة وبغداد، ترجمة إبراهيم السامرائي، ص70.

(5) المصدر نفسه، ص72.

النَّهرين وبغداد» بصرياثا اسم لأحد الأنهار «التي تحمل الماء إلى البَصْرة»[1]. وإذا علمنا أيضاً كمَّ التَّسميات الآرامية التي كانت مألوفة في ذلك الزمن عندما يأتي المؤرخ محمد بن جرير الطبري (ت310هـ) بمثل اسم «طهيثا» كنهر ومكان[2] أكثر من عشرين مرة، وهو يتحدث عن وقائع ثورة الزُّنج بالبصرة والأهوار المحيطة بها وحتى ميسان، وهو من المعاصرين لحوادثها.

إن البصرة مدينة آرامية الاسم والطِباع، قطنها أقوام عديدون، منهم المحتلون ومنهم المهاجرون، سميت بأعظم البوابات نفوذاً، بوابة السَّلامة، وبوابة المياه، وبوابة الجنَّة. يطل البصريون عبرَ البوابات الثلاث على العالم، فالقادمون إما مسافرون وإما زهاد تجذبهم كرامات الحسن البصري ورابعة العدوية، وهما يجوبان الفرات على سجادة الصلاة، الماء والتَّمر عدتهما والجنة مآبهما والأمل. مثلما تقدم كان ذلك من خيال أحد الحالمين الأديب والشاعر الصوفي الإيراني فريد الدين العطار.

وتغتسل البصرة بمياه مالحة وأخرى عذبة، فهي نهاية الخليج ونهاية الرَّافدين. وبتلك المكانة تتجمع على شواطئها، المالحة والعذبة، هموم القارات والجبال والوديان، وتحمل السُّفن إليها

(1) عواد العلوجي، جمهرة المراجع البغدادية، ص24. «لستنج»، بُلدان الخلافة الشرقية، ص62.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 8 ص460 وما بعدها. وحسب علي الشرقي (ت1964) يكون معنى طهيثا: «قرية تائهة لوجودها بين الأهوار» (بعض مدن البطائح القديمة وقراها، مجلة لغة العرب 1927)، وهي ما نسميها اليوم بالدِّبن وجمعها دبون.

قصص الغرباء، من أقصى الأمكنة مع الميرا وأساطير مصر والهند، ويحمل لها دجلة الليالي البغدادية والموصلية. وعبر الفرات وصل خيال السُّومريين، بجنتهم الموعودة، إلى أرض البحرين، حيث دلمون، فقد تركوا هناك قبورهم المقببة وأوانيهم، التي سيعودون لها بعد موت مؤقت، حيث لا يفترس الذِّئب الحمل، ولا يخيف الثَّعلب الطير.

تتحلق حول البصرة غابات البردي والقصب، تحدث الجاحظ لأهلها من النبط كثيراً، وهو يعبر الأهوار، بصحبة أستاذه إبراهيم بن سيار النَّظام بقارب من القوارب، التي ما زال يركبها البصريون، ووثق الجاحظ جملة هذه الأخبار في كتابه الموسوعي «الحيوان». ومن مكونات ومكنونات البصرة العريقة، إضافة إلى العقول اللامعة من الحسن البصري والأصمعي والفراهيدي وأبي عبيدة والجاحظ وأبي الهذيل العلاف والكسائي، نخيلها وشطها من أغلى ما عرفته الدنيا من ماء وشجر.

لم تسلم تلك المكنونات من الدَّمار، ففي كل غارة من البحر والبرّ تشهد تلك البصرة خراباً، وخراباً تلو خراب حتى ذهب خرابها مثلاً فقيل لفوات الأوان: «بعد خراب البصرة». ولعلَّ تكرار خرابها دعا الإخباريين يتصرفون برواية تسميتها باسم تدمر، على أساس اشتقاق هذا الاسم من الدَّمار أو التَّدمير، فهناك منْ يرى أن السَّماء قلبتها، مثلما قلبت تدمر الشَّام، أو قلبت قرية سدوم على قبيلة لوط. لكن اسم البصرة القديم تردم وليس تدمر، وهو اسم آرامي يعني بوابة البحر، ثم قُلبت الحروف فأصبحت تدمر.

أما اسم تدمر الشَّام، بعيداً عن تكهنات اللغويين واشتقاقاتهم الخاطئة، فهو اسم عبري يعني كثرة التمر (معجم

الكتاب المقدس 1894)، ولكثرة تمرها أطلق عليها الإسكندر المقدوني اسم بالميرا؛ أي: مدينة النَّخل. لقد أصبح واضحاً الآن لماذا سميت البصرة بتدمر؟ علاقة بالتَّمر لا بالتَّدمير. استحسن العرب تمرها، وهو «جماهر من جواهر»، لكنهم خافوا أرزها (تمنها) فظنوه سماً من السُّموم القاتلة، تركه لهم البصريون ليسقطوا في الفخ المميت، لكنهم جربوه على الحصان فأصبح أكثر عافية»[1]. وعلى حد هذه الرِّواية النَّادرة، أن أول مكان تعرف فيه العرب على الأرز وجعلوه من طعامهم كان بالبصرة. والمعروف عن التِّمن أنه مولود مائي لا تألفه البوادي بشكل من الأشكال.

قال أبو حاتم السِّجستاني (ت250هـ): «سمعتُ الأصمعي مراراً يقول: سمعتُ هارون (الرَّشيد) أمير المؤمنين يقول: نظرنا فإذا كلُّ ذهبٍ وفضةٍ على الأرض لا يبلغان ثمن نخل البصرة»[2]. قالها الرَّشيد براءةً من ورطة التفريط بنخلة من نخيل البصرة، أو أخت آدم، حسب الحديث: «أكرموا عماتكم النخل»، ولعلَّ قول الرشيد كان بمثابة وصية لمن بعده في الحفاظ على مثل هذه النعمة، التي تبعثرت بين نيران الحروب وبيع الفسائل. وفي كثرة نخل البصرة أيضاً قال السَّجستاني في كتاب «النخل»: «نخل البصرة أظنه مثل نخل الدُّنيا مراراً»[3].

وحين دخلها العرب فاتحين حثت زوجة عتبة بن غزوان جنود زوجها وهم يلاحقون البصريين صوب دست ميسان

(1) ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، ص187.

(2) السِّجستاني، كتاب النَّخل، ص45.

(3) المصدر نفسه.

(العمارة) بنخوتها لهم: «إن يهزموكم يولجوا فينا الغلف»[1]. أثارت تلك العبارة المقاتلين، ولعلَّها تُثير المؤرخين أيضاً، فهذا يعني أن البصريين كانوا آراميين على الديانة المندائية، والتي كان الجنوب العراقي يعتنقها قبل الإسلام، وقطع الغلف من محرمات تلك الدِّيانة الموحدة، وما زال هناك من العراقيين عليها، وترى فلسفة هذا الدِّين في تحريم الختان أو الطُّهور أنه ليس من حق مخلوق أن ينقص صنعة الخالق التامة.

لم يعبد البصريون الأحجار، فهم أهل الماء، فأي العنصرين، الماء أم الحجارة، يُغري بالتقديس! فمن الماء كانت الحياة، ولونه من لون السَّماء التي تسكنها الملائكة، والوجوه تشخص إليها بالدُّعاء عند صلاة الاستسقاء، ويحيط بالبصرة من كل الجهات، فيفيض في أحشائها كائنات عجيبة من طيور وأسماك ونبات، فأخذ البصريون من الماء طبع الانسياب والسُّهولة في التعامل وحسن معاشرة الغرباء، حتى يومهم هذا. وأخيراً يجمع ابن المعتز (قتل 296هـ) ثقافة تلك المدينة، وهو يتحدث عن أبي نواس (ت بين 197 ـ 200هـ): «وقد تأدب بالبصْرة وهي يومذاك أكثر بلاد الله علماً وفقهاً وأدباً»[2].

تلك لمحة عن البصرة المدينة، التي تأسس فيها الاعتزال، كمدرسة كلامية، مع مدرستها اللُّغوية الشَّهيرة.

---

(1) الحموي، معجم البلدان، ص432.

(2) ابن المعتز، طبقات الشُّعراء، ص20.

الفَصل الأَول

واصِل الغَزَّال

«ترون لو أن ملكاً من الملائكة
أكان يُزيد على هذا»!
عمرو الباب

تمكن واصل بن عطاء، وسط المخالفين من المذاهب الأخرى بعد ثبات في المناظرة وقدرة على التَّمويه، من تأسيس مذهب شغل مساحة كبيرة في الفكر والثَّقافة الإسلاميين، كذلك حاول التَّقريب بين الدِّين والدُّنيا، ذلك عندما أكد مقالة الإيمان عن طريق العقل. وبتفوق هذه المقالة وشيوعها عن المعتزلة كادت تزول الحدود بين علمانيين يطلبون فصل الدِّين عن الدَّولة، وإسلاميين يريدون أن يحكموا باسم الله، والمصطلحان من تعابير عصرنا.

فأمر الحكم عند المعتزلة أمر اجتماعي، يسترشد بالدِّين كضمير مهيمن بشكل تلقائي لا عن طريق إجبار حكومي، وأساس العدل عندهم مسؤولية الإنسان بالدرجة الأولى، وأن نفي القدر يعني براءة الله من خلق المظالم. لم تعرف المجالس، من قَبل، مثل المناظرات التي تبناها واصل بن عطاء، ولعلَّه كان المبادر

إليها، فالمصادر لا تذكر مناظرة أو مجلساً فكرياً في حضرة خليفة، إذا استثنينا المداولات الفقهية، بين الفقهاء، وحوارات عمر بن عبد العزيز مع أقطاب الخوارج، أو المحاكم التي كانت تُعقد لمخالفي الرَّأي، التي كان قضاتها هم الفقهاء، وتلك ليست شؤون فكرية كلامية بقدر ما كانت ذات شأن ديني أو سياسي.

أطال ابن عطاء السُّكوت، فأنجز عملاً كبيراً ظل يُعرف بالواصلية في مناطق عديدة من الخلافة الإسلامية، فهذه النِّسبة تشير إلى المعتزلة والعكس صحيح، فنجد في كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، الذي جمعت فيه ثلاثة كتب لشيوخ في الاعتزال، خارطة واسعة لانتشار رُسل واصل بن عطاء، من العراق والحجاز والشَّام وحتى خراسان وما وراء النَّهر، ولعلَّ وجود جماعة من المعتزلة بالصِّين من ذلك الأثر، أخبرني عن وجودها أحد رجال الدِّين الشِّيعة، الذي يعمل إماماً هناك، في لقاء على هامش مؤتمر رابطة آل البيت بلندن (1995).

لم يعرف شيء عن تحدر واصل بن عطاء، ما عدا موالاته لبني ضبة، القبيلة التي انتقلت بعد الإسلام من نجد إلى العراق، وسكنت الجزيرة الفراتية. لكن واصل ولد بالمدينة، وعاش هناك ثم انتقل إلى البَصْرة. غلبت على اسمه كنية أبي حذيفة أو لقب الغزَّال «لأنه كان يكثر الجلوس في سوق الغزَّالين إلى أبي عبد الله، مولى قَطن الهلالي»[1]. ويفسر أصحابه جلوسه الطَّويل في سوق الغزل بدافع إنساني، ورد ذلك بقولهم: «ليعرف المتعففات من

---

(1) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص33 (مكتبة الخانجي). الحموي، معجم الأدباء 7 ص223.

النِّساء فيجعل صدقته لهنَّ»[1].

لكن لماذا لا يكون لجلوسه بالأسواق علاقة بمشروعه الاجتماعي والفكري! والأسواق، كما هو معروف، أفضل مكان للدِّعاية والتعرف على النَّاس، ففيها تنشر الأخبار وتتداول الأفكار، فهي وسيلة الإعلام آنذاك. وعن لقبه بالغزّال فمن اللافت للنَّظر أن أغلب البارزين من شيوخ الاعتزال قد تلقبوا بألقاب مهن وأعمال، مثل الغزّال والعلّاف والنظّام والشَّحام والخياط والإسكافي وغيرهم. وهناك من يبعد عنهم ممارسة مثل هذه المهن، ويفسر ألقابهم المهنية بأنها من مخالطة أرباب تلك المهن، فمثلما تقدم أنه كان يجلس إلى غَزّال صاحب حانوت، فترى الجاحظ يحتج على تسمية بشار بن بُرد لواصل بالغزّال: «وجعل واصل بن عطاء غزَّالاً»[2] وهناك من مؤرخي المِلِل والنِّحل مَنْ استخدم هذه الألقاب كمثالب ضدهم، وهم على رأي الجاحظ علقت بهم تلك الألقاب من مجالسة أو عمل، مثل خالد الحذاء الفقيه كان يجلس إلى حانوت حذاء، وأبو مسعود البدري كان ينزل على ماء بدر، وأبو مالك السُّدي «لأنه كان يبيع الخُمُر (بضم الخاء) في سُدَّة المسجد»[3].

كان واصل قليل الكلام إلى حد الخرس، وهو في مجلس الحسن البَصري، تحاشياً للثَّغته بالرَّاء[4]، وقلة كلامه وطول رقبته جعلت عمرو بن عبيد يقول فيه، قبل التَّعرف عليه: «لا يصلح هذا

---

(1) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص29.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص17.

(3) المصدر نفسه 1 ص33، 34.

(4) ابن المرتضى، طبقات المُعتزلة، ص29.

ما دامت له هذه الرَّقبة»[1]. ومجازاً لعلَّ هناك علاقة بين طول الرَّقبة وقلة الكلام، فينسب للإمام علي بن أبي طالب قول يتمنى فيه رقبة كرقبة البعير، حتى يُطيل التأمل قبل أن يتكلم. أفاد السُّكوت واصل في التَّحرك بدون استفزاز، ومع ذلك استدعاه والي العراق، أيام هشام بن عبد الملك (ت125هـ)، خالد بن عبد الله القسري (قُتل 126هـ)، وحذره بقوله: «بلغني إنك قلت قولاً، فما هو؟ قال: أقول يقضي الله الحق ويحب العدل، قال: وما بال النَّاس يكذبونك، قال: يحبون أن يحمدوا أنفسهم ويلوموا خالقهم، قال: لا ولا كرامة إلزم شأنك»[2]. كان ذلك في عهد ملاحقة نفاة القدر وقتلهم.

أكثرَ المؤرخون من ذكر لثغة واصل، بحرف الرَّاء، مثل ذكرهم لطول رقبته، وقد ورد ذلك على حساب تقصي أفكاره المخالفة للجبرية، ولرؤية الخوارج والمرجئة الاجتماعية والسياسية، ويتفق هؤلاء المؤرخون على أن عيبه هذا في النُّطق كان طريقاً إلى تفوقه في فن الخطابة، وقد عُدَّ من أبرز خطباء عصره جزالة في المعاني والألفاظ. وفي الصلة بين النقص والنبوغ قال الجاحظ: «ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعية مقالة ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بد له من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة

(1) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 5 ص60.

(2) الحموي، معجم الأدباء 7 ص225.

وأحكام الصفة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن (...) ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه»[1]. وفعلاً تحايل واصل على لسانه وتخلص تماماً من لثغته فذهب الشعراء في ذكر ذلك، وممن استشهد به ضرار بن عمرو قبل تمرده على الاعتزال:

ويجعل البُرَّ قمحاً في تصرفه
وخالف الرَّاء حتى احتال للشِّعرِ
ولم يطق مطراً والقول يعجله
فعاد بالغيث إشفاقاً من المطرِ[2]

وهناك مَنْ حاول إحراج واصل في لثغته عندما دفع له رقعة وطلب أن يقرأها، وكان فيها: «أمر أمير الأمراء الكرام أن يحفر بئر على قارعة الطريق فيشرب منها الصادر والوارد (...)». وعلى الفور قرأها واصل: «حكم حاكم الحكماء الفخام أن ينبش جبّاً على جادة الممشى، فيسقي منه الصادي والغادي، فغير كل لفظ برديفه وهذا من عجيب الاقتدار»[3]. وحاول آخر الاستهزاء بلثغته، بقوله: «كيف تقول: أسرج الفرس؟ فأجابه ألبد الجواد، وكيف تقول: ركب فرسه وجر رمحه؟ أجابه: استوى على جواده وسحب عامله»[4]. وقال الجاحظ: كيف يصنع واصل بالكلمات الرائية والتي لا مرادفات لها «في العدد والقمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص8، 9.
(2) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص21، 22.
(3) شذرات الذهب، 2 ص137.
(4) الانتصار، ص119.

رمضان (...)»[1].

ومن خلال نجاحه في قطع مخالفيه بمناظراته في مجلس الحسن البصري، ومع الخوارج والمرجئة، استطاع واصل إثارة إعجاب المحيطين من مستهزئين في لثغته وطول عنقه ليصبحوا، في ما بعد، معجبين وموالين. ولعلَّ الجاحظ المعتزلي (ت255هـ) أفرد عشرات الصفحات من كتابه «البيان والتَّبيين» لأصحاب اللَّثغة، من أجل ابن عطاء، مبرزاً فيها قدرته الفائقة على تجاوز حرف الرَّاء في خطبه. حيث نجح واصل في مناظرات عديدة مع الثَّنوية، والمانوية، وغيرهما، أسفرت عن تأليف كتاب «الألف مسألة في الرَّد على المانوية»[2].

كان واصل على صلة مميزة ببشار بن برد وغيره من الذين اتهموا بالمانوية، وبعد الرجعة عن هذه الصحبة لأسباب تبدو عقائدية هجاه بشار بقوله:

ما لي أشايع غَزَالاً له عنقٌ
كنقنق الدَّوِّ إن ولى وإن مثلا

عنْق الزَّرافة ما بالي وبالكم
أتكفرون رجالاً اكفروا رجُلاً[3]

قال ذلك بعد أن كان من المعجبين بقدرته على صنع الكلام، فهو القائل عند تفوق واصل بخطبته، متجنباً فيها حرف

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص12.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص241.

(3) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص16. الحموي، معجم الأدباء 7 ص225.

الرَّاء[1]، على الخطيبين خالد بن صفوان بن الأهتم (ت حوالي 133هـ)، وشبيب بن شبة (ت 170هـ) بحضرة والي العراق عبد الله بن عمر بن عبد العزيز «وللفائدة سنورد جزء من الخطبة في نهاية الفصل»:

تكلَّفوا القَول والأقوامُ قد حلفوا
وحبَّروا خطباً ناهيك مِنْ خُطب
فقام مرتجلاً تغلى بداهُته
كمِرجل القين لما حُفَّ باللَّهب
وجانب الرَّاءِ لم يشعُر بها أحدٌ
قبل التَّصفُّحِ والإغراق في الطَّلبِ[2]

ويُعدّ بشار بن برد (قُتل 168هـ) من المتكلمين الأوائل، فيُذكر أنه من الستة المعروفين بالبصرة «عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العرجاء، ورجل من الأزد»[3]. وعن صلة واصل ببشار يقول صاحب الأغاني: «كان بشار صديقاً لأبي حذيفة واصل بن عطاء، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر الأئمة»[4].

انتهت هذه العلاقة، التي كانت قد بدأت في مجلس الحسن البصري، بتكفير واصل لبشار وهجاء الأخير له. وبعدها تحامل واصل من كثرة تشنيع بشار به قائلاً: «أما لهذا الأعمى الملحد أما

---

(1) نشرها هانس ديبر مع الترجمة، في كُتيب خاص (ليدن 1988)، عن مخطوطة جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام للشَّيزري.

(2) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص16.

(3) الأصفهاني، كتاب الأغاني 3 ص24، 25.

(4) المصدر نفسه. الحموي، معجم الأدباء 7 ص223.

لهذا المُشنَّف (كان بشار يلبس القرط بأذنه) المكنَّى بأبي معاذ مَنْ يقتله. أما والله لولا الغِيلة سجيَّةٌ من سجايا الغالية، لبعثتُ إليه مَنْ يبعج بطنه على مضجعه، ويقتله في جوف منزله، وفي يوم حفله، ثم كان لا يتولى ذلك إلا عُقيليٌّ أو سَدُوسيٌّ»[1]. وهدده لزعمه أيضاً، حسب رواية الجاحظ نفسها، «زَعم أنَّ جميع المسلمين كفروا بعد وفاة الرَّسول فقيل له: وعليٌّ أيضاً فأنشد:

وما شرُّ الثَّلاثة أمَّ عمرو
بصاحبك الذي لا تصبحينا»[2]

وعلى هذا هدده واصل بن عطاء قائلاً: «أما لهذا الأعمى الملحِد المُشنف المُكنى بأبي معاذٍ مَنْ يقتله»[3]. وقال عقيلي أو سدوسي: لأن بشار مولى لأم الظباء العقيلية السُّدوسية[4]، فلا يلحق قاتله الثأر.

ولا ينسى المؤرخون تعليقهم على تمكن واصل من تجنب الرَّاء في تهديده لبشار، فقال المكنى: بأبي معاذ ولم يقل بشار، وقال: الغيلة ولم يقل: الغدر. والجدير ذكره أن خلاف بشار مع المعتزلة كان لآراء إيمانية عامة، وقد سبقت الإشارة إلى موقف الحسن البصري منه، لكنه لم يتجرأ على شيخه الحسن كما تجرأ على زميله واصل بن عطاء. فيقال: إن أحد أسباب غضب واصل عليه كان لقوله:

---

(1) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص16.
(2) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص16.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، حاشية المحقق عن كتاب الأغاني.

الأرض مظلمة والنَّارُ مشرقة
والنَّار معبودةٌ مذ كانت النَّار[1]

كانت علاقة واصل ببشار بن بُرد، وغيره من البصريين، ضمن التَّنوع الفكري في البيئة البصرية، بعد قدومه لها بخلفية فقهية وفكرية حصل عليها عند اختلاطه بالمدرسة الدِّينية التي أنشأها محمد بن الحنفية، وفي تلك المدرسة زامل واصل ابنه عبد الله المعروف بأبي هاشم. ويؤكد أبو القاسم البلخي هذه النشأة والزَّمالة الدِّراسية، بقوله: «وكان مع ابنه أبي هاشم في الكتّاب، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة»[2].

أسس أبو هاشم، بعد وفاة أبيه، فرقة فكرية ذات مهام سياسية بالدرجة الأولى، اصطلح عليها المؤرخون بالكيسانية. وقد اختلفت الآراء حول سبب تسمَّيتها[3]، فهناك من يقول بأنها نسبة إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب أو مولى لمحمد ابن الحنفية، وهناك من يراها نسبة إلى المختار الثقفي. وفي كل الأحوال فإن التَّسمية لا تعكس ماهية الفرقة أو المذهب، خصوصاً أنها ظهرت في زمن شديد الحساسية تجاه التَّشيع. ولعلَّ التَّسمية بالكيسانية كانت ستاراً لاذ به المؤسسون الحقيقيون تقيةً، أو كان الاسم رمية من مناوئ. ومن المعروف أن هذه الفرقة لعبت دوراً كبيراً في قيام الحركة العباسية، وضمان نجاحها.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص64. والكتّاب اسم أطلقه المؤرخون على مدرسة محمد ابن الحنفية الدينية.

(3) أتينا على تفاصيل التَّسمية وصلة مقالاتها بشعر كُثير عزَّة في كتابنا الأديان والمذاهب بالعراق، الفصل الخاص بالشِّيعة.

عاش واصل كلَّ هذه الأحداث دون أن يعرف عنه أنه كان منتمياً يوماً ما إلى الكيسانية، مع قربه من محمد ابن الحنفية، فما سُأل أحدهم: «كيف كان علم محمد بن علي، فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل»[1]. وهناك مَنْ تحدث عن صلة قربى بين واصل وأبي هاشم، على أن الأخير «كان خالاً لأبي هاشم»[2]. وفي مكان آخر يتحدث القاضي عبد الجبار عن صلة أوسع وهي صلة أبي هاشم في تأسيس الاعتزال بقوله: «ثم بيَّنَ (سفيان الثَّوري) كيفية أخذ واصل هذا المذهب عن محمد ابن الحنفية وابنه، وإنه ليس بحادث كما يظنوه»[3]. كلٌّ ذلك جرى قبل هجرة واصل إلى البصرة، ولزوم مجلس الحسن البصري حتى عام (101هـ)، حيث اعتزل واصل مجلسه.

كان عصر واصل مشحوناً بالاختلاف، ومتلبداً بالخوف من القتل، مثلما كانت مصائر ضحايا الكلام الأوائل، وعلى الرغم من هذا عمل ما في وسعه للقيام بمهمة تأسيس الاعتزال وخروجه إلى الآفاق بتجهيز الدُّعاة. فمن وصاياه لأحد المبعوثين السِّريين طبعاً: «إلزم سارية من سواري المسجد سنة تصلي عندها، حتى يعرف مكانك، ثم أفتِ بقول الحسن (البصري) سنة (للتَّمويه)، ثم إذا كان يوم كذا وكذا من شهر كذا فابتدئ الدُّعاء للنَّاس إلى الحق، فإني أجمع أصحابي في هذا الوقت ونبتهل في الدُّعاء لك، والرَّغبة إلى الله، والله ولي التَّوفيق»[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص234.

(3) الأسدأبادي، المجموع المحيط بالتكليف 1 ص443.

(4) البلخي، فضل الاعتزال، ص67.

مِنْ رُسل واصل إلى خارج العراق عبد الله بن الحارث إلى المغرب، نازلاً في مكان يعرف بالبيضاء، وقيل: «إن فيها مائة ألف يحملون السلاح، يعرف أهله بالواصلية»[1]. وإلى اليمن القاسم بن الصعدي، وإلى الجزيرة أيوب بن الأوثر، وإلى خراسان حفص بن سالم. ومن وصايا واصل لهذا الدَّاعية أن يُناظر جهم بن صفوان، مثلما تقدم عند الحديث عن ابن صفوان، وأن يسعى في التَّغلب عليه. وكان مبعوثه إلى الكوفة الحسن بن ذكوان، وإلى أرمينية عثمان الطَّويل، ووصل الاعتزال وغلب بواسطة هؤلاء الرُّسل على طنجة أقصى المغرب وعلى عانة أقصى غرب العراق[2]. لقد نجح هؤلاء في نشر الاعتزال وإسناد الحركات المناهضة للسُّلطات الأموية ثم العباسية في بداية أمرها.

ومن أمثلة إسناد المعتزلة للحركات المناهضة للأمويين نصرة الأَخوين محمد (النَّفس الزَّكية) وإبراهيم ولديَّ عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. ويذكر الأصفهاني التحرك المشترك بين المعتزلة والعلوية برئاسة الأخوين المذكورين بقوله: «اجتمع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في بيت عثمان بن عبد الرَّحمٰن المخزومي من أهل البصرة، فتذاكروا الجور، فقال عمرو بن عبيد: فمن يقوم بهذا الأمر ممن يستوجبه وهو له بأهل؟ فقال واصل: يقوم به والله من أصبح خير هذه الأمة، محمد بن عبد الله بن الحسن»[3].

وفي الغرض نفسه يروي الأصفهاني: «خرج جماعة من أهل

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص108 ـ 110.

(3) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص293.

البصرة من المعتزلة، منهم واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد وغيرهما، حتى أتوا سويقة، فسألوا عبد الله بن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمد حتى يكلموه، فطلب لهم عبد الله فسطاطاً، واجتمع هو ومَنْ شاوره من ثقاته أن يخرج إليهم إبراهيم، فخرج إليهم وعليه ريطتان، ومعه عكازة حتى أوقفه عليهم ودعاهم إلى بيعته، وعذرهم في التَّأخر عنه، فقالوا: اللهم إنا نرضى برجل هذا رسوله فبايعوه وانصرفوا إلى البصرة»[1].

كل تلك المحاولات قام بها واصل بن عطاء لتغيير الوضع في مرحلة شيخوخة الدَّولة الأموية، في وقت كان فيه العباسيون قد أطبقوا سيطرتهم تماماً على تنظيم قوي ومنتشر باسم العلويين، الذي أشار إليه المؤرخون بالكيسانية، دون أن يتمكن، واصل، من الاستفادة منه رغم صلته القوية بهذا التنظيم.

مِنْ جانب آخر ارتبط واصل بعلاقة وطيدة مع بيت علوي آخر عن طريق زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (قُتل 122هـ)، كعلاقة ثالثة ببيوتات التَّشيع بعد بيت محمد ابن الحنفية وبيت الحسن بن علي. لكن الجفوة ظلت قائمة بينه وبين سلالة الحسين بن علي التي يمثلها في زمانه الإمام جعفر الصادق (ت148هـ). والشَّائع عن الأخير أنه استمر في الأخذ بمبدأ التَّقية، بعد جده ووالده محمد بن علي، بسبب المآسي التي تعرضوا لها منذ قتل الحسين بكربلاء (61هـ).

تكشف الرِّواية التَّالية حيثيات هذه الصلة، يُذكر: «أن واصلاً دخل المدينة ونزل على إبراهيم بن يحيى، فتسارع إليه زيد بن

---

(1) المصدر نفسه، ص294.

علي وابنه يحيى وعبد الله بن الحسن وإخوته. فقال جعفر الصَّادق لأصحابه: قوموا بنا إليه فجاءه والقوم عنده. فقال جعفر: أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق والبينات والنُّذر والآيات، وإنك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة، وأنا أدعوك إلى التَّوبة! فقال واصل: الحمد لله العدل في قضائه الجواد بعطائه، المتعالي عن كل مذموم، العالِم بكل مكتوم، نهى عن القبيح، ولم يقضه وحث على الجميل، ولم يحل بينه وبين خلقه، وإنك يا جعفر واني الهِمة، شغلك هم الدُّنيا فأصبحت مكلفاً (...). وتكلم زيد بن علي وأغلظ لجعفر، وقال: ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا»[1].

هذا، والجدير بالذِّكر أن هذه الرِّواية وردت من معتزلي هو القاضي عبد الجبار الأسدأبادي، ومن زيدي معتزلي هو أحمد بن المرتضى. كانت بداية العلاقة بين الاعتزال والتَّشيع على المستوى السِّياسي مع الحركة العلوية المعروفة بالكيسانية، وحركة محمد ذي النَّفس الزَّكية، وتميزت على المستوى الفكري بالعلاقة مع المذهب الزَّيدي إلى يومنا هذا. وفي هذا المجال عدَّ أغلب مؤرخي الاعتزال الزَّعامات الشِّيعية المتوافقة مع المذهب من طبقات الاعتزال، مثل: عبد الله بن محمد (الحنفية)، وعبد الله بن الحسن وولديه محمد وإبراهيم، والحسن بن زيد بن الحسن، وزيد بن علي وابنه عيسى، بينما لم يُذكر في طبقاتهم أحد من أئمة الإمامية، ما بعد الحسين بن علي.

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص239. ابن المرتضى، المنية والأمل، ص149.

إن لقاء واصل مع التَّشيع، وخصوصاً مع تلك الزَّعامات المذكورة، كانت له أسبابه، منها الاتفاق مع بعض فرق الشِّيعة بالميل إلى نفي الصِّفات ونفي القدر، مع وجود الاختلاف حول أصل المنزلة بين المنزلتين. وكذلك الاتفاق بالموقف تجاه علي وبنيه وخصوصاً عند المفاضلة بين علي وعثمان، وقد برزت هذه المسألة محنة يُمتحن فيها الفقهاء والمختلفون من قبل الأمويين، وهناك منْ لقي حتفه صبراً على يد الحجَّاج بن يوسف الثقفي بعد أن تعرض إلى مثل هذا الامتحان العسير.

أكد القاضي عبد الجبار مفاضلة واصل لعلي بقوله: «ومن فضل علياً على عثمان واصل بن عطاء، ولذلك كان ينسب إلى التشيع؛ لأن الشيعي في ذلك الزمان منْ كان يقدم علياً على عثمان»[1]. وفي مواجهة، بسيطة، بين رواية شيعية زيدية وأخرى معتزلية، يظهر أن الزَّيدية كانوا لا يضمرون شيئاً لعثمان، فقد عدَّ ابن المرتضى (زيدي) عثمان بن عفان ضمن طبقة الاعتزال الأولى، أسوة بالخلفاء الرَّاشدين الآخرين، وبالعبادلة: ابن عباس وابن مسعود وابن عمر، وبابن الدَّرداء، وأبي ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت، بينما لا يورد القاضي عبد الجبار اسم عثمان ضمن أي طبقة من طبقات الاعتزال، بعد أن وضع للاعتزال تاريخاً يمتد إلى تلك الحقبة من تاريخ الإسلام.

كان مبدأ المنزلة بين المنزلتين أهم ما ميز الاعتزال عن غيره من الفرق المتوافقة معه، في العديد من المقالات، على الرغم من أنه من أصل مبدأ العدل، وقد قصد واصل إلى إعلان

(1) الأسدأبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 2 ص114.

ذلك المميز لمذهبه الجديد، بعد أن كثر الجدال وانحسر الموقف من أهل الكبائر بين موقفين لا ثالث لهما. وبين ما قالته الخوارج في تكفير صاحب الكبيرة وبين ما قالته المرجئة في إيمانه. وقد عُدّ موقف واصل، وهو الموقف الوسط، خروجاً على إجماع المسلمين رغم عدم وجود إجماع تجاه هذه المسألة بالذّات، قبل أن ينطق واصل بالمنزلة بين المنزلتين. فالاختلاف حول صاحب الكبيرة، كان بين حالة التكفير، والإيمان، والنِّفاق، ويمكن أن يضاف إلى ذلك مقالة بعض فرق التَّشيع القائلة إنه كفر نعمة.

ويدعي الأَشعري، بعد قناعة دامت عقوداً، مخالفة واصل لإجماع الأمة بقوله: «إن مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين خلاف الإجماع، وذلك أن النَّاس قبل حدوث واصل بن عطاء كانوا على مقالتين في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة، فمن قائل يقول: إنه كافر، ومن قائل يقول: «إنه مؤمن، فخرق واصل إجماع الأمة وقال: إن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن»[1].

إن الموقف الوسط الذي اتخذه واصل من صاحب الكبيرة قد تبناه غير مرة؛ من ذلك رأيه في علي بن أبي طالب وأصحاب الجمل، الذي يقول فيه: «مثلُ علي ومن خالفه مثل المتلاعنين لا يدري؟ منْ الصَّادق منهما ومن الكاذب»[2]. ويحدد عبد الرَّحيم الخياط الدوافع الفقهية من وراء مبدأ المنزلة بين المنزلتين، قائلاً: «فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام

(1) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص154.

(2) النُّوبختي، فرق الشيعة، ص12.

الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سُنَّة رسول الله، ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك»[1].

لقد توقف المعتزلة كثيراً عند هذا المبدأ كقاعدة فقهية أساسية ضمن قواعد العدل المعتزلي الثلاث (المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فإعلانه من قبل واصل هو الإعلان الفعلي عن مذهب الاعتزال، وخلفيات ذلك واضحة في الموقف من أهل المظالم، على أساس أن الظُّلم الاجتماعي كبيرة من الكبائر.

لقد جاء طرح المنزلة بين المنزلتين صيغة مخففة، قياساً بتشدد الخوارج، ومتشددة قياساً بمرونة المرجئة، وفيها حكم واضح نسبة لميوعة صفة النِّفاق. وإذا كان رأي الخوارج، في أصحاب الكبائر المعنيين، قد دفع إلى المواجهة بالقوة فإن رأي المعتزلة فُهم بأنه جاء رداً على مقالة الخوارج لدحرها فقهياً، لذا لم يحرم ويحارب، ومن جهة أخرى فُهم بأنه ردٌّ على مقالة المرجئة الرَّسمية، فأصبح بذلك محط جذب وتأييد، وكل ذلك وفر للاعتزال الانتشار.

إن إعلان مبدأ المنزلة بين المنزلتين أثار جدلاً واسعاً في مجلس الحسن البصري، ومن أهم المتصدين لذلك عمرو بن عبيد، رفيق واصل بن عطاء في تأسيس الاعتزال، في ما بعد. وكان ذلك الجدل سبباً في قيام علاقة حميمة بين الرجلين.

من وقائع مناظرة واصل مع عمرو بن عبيد، حول مبدأ

(1) الخياط، كتاب الانتصار، ص119.

المنزلة بين المنزلتين، يذكر صاحب الأمالي الرُّواية التالية: «جلس واصل في الحلقة وسُئل أن يكلم عمرواً، فقال واصل لعمرو: لِمَ قلت أن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 4]. ثم قال في موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: 67] فكان كل فاسق منافقاً، إذ كانت ألف ولام المعرفة موجودتين في الفاسق.

فقال له واصل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، وأجمع أهل العلم أن صاحب الكبيرة يستحق اسم ظالم، كما يستحق اسم فاسق، أفلا كفرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: 254] فعرف بألف ولام التعريف اللتَّين في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾! فأمسك عمرو، ثم قال له واصل: يا أبا عثمان إنما أولى أن يستعمل في أسماء المحدثين من أمتنا: ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة، أو ما اختلفوا فيه! فقال عمرو: بل ما اتفقوا عليه أولى، فقال له واصل: ألست تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون في ما عدا ذلك من أسمائه؛ لأن الخوارج تسميه مشركاً فاسقاً، والشِّيعة تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسميه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً، فاجتمعوا على تسميته بالفسق، واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه. فالواجب أن يسمى بالاسم الذي اتفق عليه وهو الفسق، لاتفاق المختلفين عليه، ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلف فيها، فيكون صاحب

الكبيرة فاسقاً، ولا يقال: إنه مؤمن ولا منافق ولا مشرك ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدين»[1].

بعد هذه المناظرة والحجج المطروحة فيها أعلن عمرو بن عبيد موقفه الصَّريح، بقوله: «ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك، فليشهد عليَّ من حضر أني تارك المذهب الذي كنت أذهب إليه، من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك، وإني قد اعتزلت مذهب الحسن (البصري) في هذا الباب»[2]. ويعلق الشَّريف المرتضى قائلاً: «فاستحسن النَّاس هذا من عمرو». وقد يتفق حول صحة وجود مثل هذه المناظرة، فهناك كتاب أو رسالة من تأليف واصل بن عطاء ذكرها الكُتبي في «الوفيات» تحت عنوان «ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد»، ولكن تبقى التَّفاصيل على ذمة الرَّاوي، وكيفية وصولها شفوياً أو تحريرياً إليه، وعلى حد علمنا، أن المرتضى ينفرد بروايتها، والكتبي ينفرد بذكر ذلك الكتاب أيضاً.

على سبيل الاطمئنان إلى صحة هذه المناظرة من ناحية الأفكار، في الأقل، يجدر التَّذكير بالرِّسالة[3] المنسوبة لواصل بن عطاء والموجهة إلى عمرو بن عبيد، ولعلّها كانت لقتادة السُّدوسي، أو لتلميذ آخر من تلاميذ الحسن البصري. ومن اللافت للنَّظر أن يتجاهل مؤرخو الملل والنِّحل أمر مناظرة واصل وابن عبيد، كما تجاهلوا تلك الرِّسالة المذكورة على الرَّغم من أهميتهما في بيان حيثيات حدث مهم في حياة مذهب الاعتزال. فنتيجة تلك

(1) المرتضى، الأمالي 1 ص165، 166.

(2) المصدر نفسه، ص167.

(3) العقد الفريد، 2 ص286، 287.

المناظرة تحول عمرو إلى الاعتزال، ويبدأ التَّأسيس، وأن يقول في واصل مستحسناً: «ترون لو أن ملكاً من الملائكة، أو نبياً من الأنبياء، أكان يزيد على هذا»[1]، وأن يعمد إلى تزويج واصل من أخته أم يوسف، حدث كل ذلك، بعد أن كان يقول فيه: «وأنّى لهذا... وله عنق لا يأتي منها الخير».

على الرَّغم من اتفاق المصادر على دور واصل في تأسيس الاعتزال، لكن هناك منْ نسب هذا المذهب، جزافاً، إلى عصر الخلفاء الرَّاشدين، وما يتصل ذلك بعصر ظهور الإسلام. فقد اتُخذت كلمات القدر أو العدل، المستعملة، في ذلك العصر، ذريعة في إيجاد جذور أعمق ونسبة أرفع لمذهب الاعتزال. ولهذا التأصيل وضعت صيغة مناسبة أضيفت إلى صيغ حديث افتراق الأمة: «ستفترق أمتي على فرق، خيرها وأبرها المعتزلة» وورد بصيغة أخرى: «افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»[2]. ولتأكيد هذا التَّأصيل نُقل عن أبي الهذيل العلاف: «أنه أخذ هذا العلم عن عثمان الطَّويل، وأخذ هو عن واصل وعمرو، وأخذ واصل وعمرو عن أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ابن الحنفية عن أبيه علي بن أبي طالب، وأخذ علي عن النبي»[3].

وهناك منْ ينسب تأسيس الاعتزال إلى عامر بن عبد القيس، أو عمرو بن عبيد، من دون ذكر لواصل، والكلُّ من مجالسي الحسن

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص235.

(2) المصدر نفسه، ص166.

(3) المصدر نفسه، ص164. ابن المرتضى، المنية والأمل، ص29.

البصري. فقد أورد ابن دريد في «الاشتقاق» إلى ارتباط اسم الاعتزال وظهوره بشخص يدعى عامر بن عبد الله بن عبد القيس، ويصفه، بقوله: «كان من خيار المسلمين وله كلام في التَّوحيد كثير، وهو الذي اعتزل حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة»[1].

ويعطينا صاحب «حلية الأولياء» تصوراً آخر عن هذه الشَّخصية، بقوله: «المراقب المستحي السالم المستضيئ»[2]. كذلك يقول الجاحظ عنه: «إذا ذكرنا عُبّاد البصرة وزُهّادها ونسّاكها فقلنا: لنا مثل عامر بن عبد القيس»[3]. لهذا كان ابن عبد القيس بعيداً عن مخاطرة تأسيس مذاهب سياسية وفكرية، فهو شديد النُّسك والعزلة، ويُعدّ من النُّساك الثمانية بالبصرة، المعاصرين للحسن البصري، ويذكر، أيضاً، أنه تعلم قراءة القرآن على يد أبي موسى الأشعري. ولا ندري، لماذا وقع اختيار ابن دريد على هذا الزَّاهد ليكون مؤسساً للاعتزال! فلعلّ الأسماء التبست عليه أو على ناسخي كتابه فتحول عمرو بن عبيد إلى عامر بن عبد الله، ثم أُضيف له ابن عبد القيس، ومع ذلك فهذا التَّعليل يبقى ضعيفاً، كون عمرو بن عبيد، مولى، ولا وجود للموالي في «اشتقاق» ابن دريد.

كذلك لم يكن عمرو بن عبيد صاحب مشروع تأسيس الاعتزال، فالرِّوايات تُشير إلى خصومته مع واصل بن عطاء، بسبب ما كان يبثه من أفكار ومقالات تبلورت إلى مذهب عُرف، في ما بعد، بمذهب المعتزلة. أما الرواية التَّالية، التي قد يعتمدها

---

(1) ابن دُريد، الاشتقاق، ص214.

(2) الأصبهاني، حلية الأولياء 2 ص78.

(3) الجاحظ، رسالة مفاخرة الجواري والغلمان (مجموع الرَّسائل) 2 ص119.

البعض دليلاً على إسناد التَّأسيس لابن عبيد، فتُشير إلى تسمية المذهب، بعد وفاة واصل، لا إلى ظهوره، جاء فيها: «قيل: إن قتادة بعد موت الحسن البصري كان يجلس في مجلسه، وكان هو وعمرو بن عبيد جميعاً رئيسين متقدمين في أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأل عن عمرو وأصحابه، فيقول ما فعلت المعتزلة! فسموا بذلك»[1].

ولعلَّ قتادة اعتمد في إطلاق هذا الاسم على ما كان يطلقه الحسن البصري على واصل بن عطاء بقوله: «اعتزل عنا واصل». وارتباطاً بذلك يذكر البَلخي بعضاً من المواقف التي تؤكد اعتراف ابن عبيد بفضل ابن عطاء أن رجلاً «من المعتزلة جليل على عمرو بن عبيد في شيء كان بينهما، فأنشد[2]:

إن الـزَّمـان ومـا تـفـنـى عـجـائـبـه
أبـقـى لـنـا ذنـبـاً واسـتـأصـل الـرأسـا»[3]

وقد رد عمرو، بقوله: «نعم يرحم الله واصلاً، كان ليَّ رأساً وكنت له ذنباً».

لقد ثبتَ واصل بن عطاء قواعد عامة للاعتزال، ظلت نواة ينمو حولها الجديد من المقولات الفكرية والفلسفية. ومن غير القول بالمنزلة بين المنزلتين أكد مقالة نفي الصِّفات عن الذَّات

---

(1) المرتضى، الأمالي 1 ص167.
(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص67.
(3) أصل البيت من شعر الخنساء.

الإلٰهية، من القدرة والحياة والإرادة وغيرها، كقاعدة أساسية من قواعد التَّوحيد المعتزلي.

إن مقالة نفي الصِّفات وردت، كما أسلفنا، من قبل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، قبل ظهور الاعتزال بوطر من الزَّمن. ويعلق الشَّهرستاني على بداية واصل الفكرية بنفي الصِّفات، بقوله: «كانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة، وكان واصل يشرع بها على قول الظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلٰهين قديمين أزليين»[1]. كذلك أقر واصل نفي القدر قاعدة أساسية من قواعد العدل المعتزلي، بقوله: «إن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد العباد خلاف ما يأمر»[2]. ويعتقد الشَّهرستاني أن إقرار واصل لقاعدة نفي القدر أكثر نضجاً من مقالة نفي الصِّفات لديه[3].

ونجد في قول الشَّهرستاني التَّالي تفسيراً لقصور واصل في إقرار نفي الصفات، فكرياً وفلسفياً، قياساً بخلفائه مثل العلاف والنَّظام وغيرهما: «وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلسفة»[4]. وبالنسبة لعلاقة واصل بإقرار نفي القدر، تجدر الإشارة إلى الرِّسالة الموجهة إلى عبد الملك بن مروان من واصل بن عطاء، والمنسوبة إلى الحسن البصري، على حد رأي الشهرستاني، مثلما مرَّ الحديث حولها.

إن كل ما طرحه واصل بن عطاء من مقالات أصبحت قواعد

---

(1) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص46.

(2) المصدر نفسه 1 ص47.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه 1 ص46.

لمذهب الاعتزال، بعد أن كانت مطروحة، هنا وهناك، ويأتي دور واصل في توجيهها وتنظيمها بنسق مذهبي واضح المعالم. فيصف القاضي عبد الجبار الفضل الفكري لواصل، بقوله: «إن واصلاً لم يكن منه إلا التَّشدد في الكلام»[1].

لقد امتلك واصل قدرةً مميزةً على التَّحرك والمناورة، اتضح ذلك في توجيه مبعوثي المذهب، كما أسلفنا، واحتفاظه بعلاقات حميمة مع أتباعه ومناصريه، من خلال تفقدهم وتناصف ما يمتلك معهم، حتى أنه وزع عليهم ما ورث عن أبيه قائلاً لهم: «من احتاج إلى شيء منه فليأخذه، ومن عنده فضل، فليبق لمن يحتاج إليه»[2].

صنَّف واصل بن عطاء مصنفات كثيرة، كغيرها من مصنفات الاعتزال، لم تصلنا منها إلا العناوين، وربما كانت كتباً أو رسائل، تحوي الورقة أو الورقتين. تقول رواية في غزارة ما كتب: «إن أبا الهذيل أتى زوجته (واصل) أخت عمرو وهي أم يوسف، فدفعت له قمطرين (مكيال خاص بالكتب، أو القرطاسية بشكل عام) فعسى أن يكون جل كلامه (أبو الهذيل) من ذلك»[3]. ومن المعروف أن أبا الهذيل العلاف كان قد أخذ الاعتزال عن عثمان الطَّويل، مبعوث واصل إلى أرمينية، ومعاصرته لزوجة واصل واردة. ويذكر الكتبي في «فوات الوفيات» العناوين الآتية له: «أصناف المرجئة»، «في التوبة»، «في المنزلة بين المنزلتين»، «في خطبته التي أخرج منها حرف الراء»، «معاني القرآن»، «الخطب في التوحيد والعدل»،

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص165.

(2) المصدر نفسه، ص241. ابن المرتضى، المنية والأمل، ص150.

(3) المصدر نفسه، ص241. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص35.

«ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد»، «السبيل إلى معرفة الحق في الدعوة»، «في طبقات أهل العلم والجهل»، إضافة إلى كتاب «الرَّد على المانوية أو الثَّنوية»[1].

توفي واصل بن عطاء السَّنة (131هـ)، متأثراً بطاعون عمَّ البصرة آنذاك، تاركاً خلفه مذهباً فكرياً كبيراً، تطور ونما ليكون في يوم من الأيام عقيدة للدَّولة، ويُمتحن الفقهاء من المذاهب الأخرى في مقالته المشهورة «خلق القرآن». وكذلك اختلف مفكرو المعتزلة، في ما بينهم، بعد أن تعقدت مقالاتهم واتسعت إلى دراسة الكون وعلاقاته، متحولين بذلك من الكلام إلى الفلسفة. لكنهم ظلوا ملتزمين بالبداية الكلامية التي بدأها شيخهم الأول واصل بن عطاء، محاولين تخليده بوضع حديث نبوي، يقول: «سيكون في أمتي رجل يقال له: واصل، يفصل بين الحق والباطل»[2].

---

(1) إن العناوين المذكورة، وما سيأتي من عناوين لمفكرين آخرين، لا تعني بالضرورة أنها عناوين كتب بالمعنى المعروف، وإنما قد تكون عناوين لرسائل أو خطب.

(2) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص29.

خطبة واصل بن عطاء
ليس فيها حرف الراء[1]

«الحمد لله أهل الحمد ومنتهاه، وغاية المجد ومأواه، ومبتدئ الجود ومعيده ومصطفيه، ومبتدعه اللطيف في علوه العلى، في دنوه المتوحد، في ملكه العزيز، في سلطانه القوي، في حكمه العدل الحقّ المبين، الذي ملأت كل شيء عظمته، ووسع كل شيء خلقه، ونفذ في كل شيء عِلمُه، ومضى على كل شيء حكمه، فلا يعجزه شيء طلبه، ولا تُخفى عليه خافية، ولا تجن دونه ظلمة ولا تلطف عنه خفية، ولا تكنّ دونه خبيئة، يعلم خائنة الأعين، ويعلم متقلّبكم ومثواكم، وهو العليم الحكيم.

---

(1) أخذ المستشرق هانس ديبر هذه الخطبة من كتاب الشيزري «جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام» (مخطوط ليدن 287، الباب الثاني) قال الشيزري: «خطبة واصل بن عطاء التي ارتجلها في مجلس عبد الله بن عمر بن عبد العزيز (بالبصرة)، وليس فيها حرف راء، كان يلثغ بالراء فرماها من لسانه، وكان ذا دين وعلم وفصاحة». كذلك أشار إليها عبد البلخي في كتابه «مقالات الإسلاميين» (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص65)، ويذكر محقق كتاب «فضل الاعتزال» فؤاد السيد: «نشرت هذه الخطبة مع دراسة عليها في سنة (1951) في المجموعة الثانية من نوادر المخطوطات ص117 ـ 136 بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون».

كان أولاً لم يزل باقياً، لا يزول حياً، ولا يموت عالماً لا يجهل، وحليماً لا يعجِّل، وقوياً لا يضعف، وجديداً لا يبلى، والهاً بديّ له، وقديماً واحداً لا منتهى له، وموصوفاً بما إليه، تناهى الواصفون، وفوق ذلك، مما لا يبلغه الناطقون، ولا يُحصيه العادّون، ولا يعلمه العالمون، إلا كما وصف نفسه لخلقه، بما تحتمله عقولهم، وتقوى عليه أفئدتهم، وأحبّ أن يعلموه من حدود طاعته، التي يقبلها من عباده، ويثيب عليها أولياءه، فتعالى الله الملك العلي العظيم، الذي خشع كل شيء لعزّه، وخضعت الملوك لملكه، وذلّت الجبال لسلطانه، وقامت السمٰوات بطاعته، والملائكة مشفقون من خشيته، يسبحونه ويقدسونه، وحقّ له ذلك.

وسبحانه تعالى الملك الجليل، الذي بلغ عظمته أن عظّمه أعداؤه والجاهلون به العماة عن دينه فضلاً عن أوليائه العالمين به المطيعين له، ثم لم يبلغوا في تعظيمهم لعظمه ولا في صفتهم لملكه على اختلاف ألسنتهم، وتباين أجناسهم، ومبلغ علم علمائهم كنه ما هو أهل ولا منتهى، ما هو له صفة، بل لم يبلغ ذلك أنبياؤه المصطفون، ولا ملائكته الأعلون، ولا سمٰواته السبع، ولا ما تحتهن، ولا ما بينهن، ولا ما فيهن، وإن من شيء إلا يسبّح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﷻ عما يقول الظالمون.

أحمده بفضل نعمته في إلهام حمده على دوام نِعمِه وخواصّ آلائه، وأستعينه بعونه ومنّه على ما دل عليه من نسكه، وأستهديه بهداه الواجب تفضُّله به على جميع خلقه، والذي تجبُ فيه محبّته ومعه يستحقّ ثوابه، ويؤمن عقابه، وأتوكل عليه، توكل منْ لا حول له ولا قوة ولا طاقة إلا به، خاضعاً له منيباً تائباً إليه. وأشهد بما شهد به لنفسه، وأولو العلم من خلقه أنه لا إلٰه إلا الله، واحداً

صمداً حياً قيوماً، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده وصفيه ونبيه وأمينه على وحيه وصفوته من خلقه، انتجبه لعلمه واصطفاه لوحيه، وبعثه بكلمته وفضله بنبوته، والناس حينئذٍ أهل عبادة أوثان، وخنوع لضلال، يسفكون دماءهم ويئدون أولادهم، ويأكل عزيزهم ذليلهم وشديدهم ضعيفهم، غشيهم الظلم، وأمهم الخوف، وعمّهم الذلّ مع عنجهيةٍ جاهليةٍ، وعمىً وحميةٍ، وجاهلةٍ عميّةٍ، وجحد لله وكذب عليه، وأنقذهم الله بمحمد ﷺ من الضلالة، وخلّصهم من الجهالة، وآمنهم به من الخوف، وحقن به الدماء، وسكّن به الدهماء، وأحيا به الحقّ، مع ما دلَّ عليه من توحيده، وهدى إليه من سبيله، فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا وهدة من الجحيم، وأنقذكم منها.

وأشهد أن محمداً ﷺ قد بلّغ الوحي، وأدّى النصيحة، واجتهد في الحقّ وجاهد عليه وجدّ فيه حتى قبضه الله إليه تقياً نقياً مطيعاً، سابقاً زاكياً أوّاباً منيباً، فجعل الله في الأعلين منزلته وأتقن في العالمين محبته، فصلى الله عليه وعلى ملائكته، ثم لم يزل الناس من قبض الله نبيه ﷺ على منهاج حقّه، وقصد سبيله، يعلمون ما عليهم ولهم، تالين كتاب الله بحكمته مؤمنين، ومتشابهة ليس بالحقّ عندهم حقّاً، ولا بينهم فيه اختلاف، ولا التباس، حتّى ولي عثمان بن عفان ما ولي من هذه الأمة، وكان من حاله ما كان، فكانت ثلمة في الإسلام عظيمة، وفتوق في الإسلام جسيمة، وداهية تأدّ لم يُلمّ الإسلام قبلها بمثلها، فتصنّف أهل الإسلام في عثمان ثلاثة أصناف، من جاهلٍ مغالٍ مفتونٍ، مقوداً وقائداً ومكافٍ خاذلٍ: أعظم الناس له محبةً يومئذ وأبطنهم مودةً، وأشدّهم عليه شفقةً الخاذلُ له، وهو

مستطيع منعه، وكافّ لسانه ويده، وهو المعاين سفك دمه.

ثم كانت الفتنة فوقع القتل، وتباين عامة المسلمين، واختلفت أيديهم وألسنتهم وقلوبهم، وتشتّت أهواؤهم، فهم إلى اليوم ـ إلا قليل ممن عصم الله ـ ينطقون بالهوى ويدعون إلى خلاف كتاب الله، ويدلّون على العمى جاهدين في ظلمهم، ومجاهدين عليه من خالفهم، ينتحلون كتاب الله بقتل عباد الله، وأخذ أموالهم، وسبي نسائهم، كأنهم في الجاهلية الأولى، والبلية العظمى بين محكِمٍ غالٍ شاذٍّ مطاعٍ، وشانئ عاثٍ، وسلطان عادٍ، وضعيف مكبٍّ على وجهه منبتٍّ عن الطلب بحقه، مذعنٍ بالعبودية للعباد دون خالقه، لا يستطيع بزعمه حيلةً، ولا يجد مندوحةً.

ثم قد أصبحتَ أيها الإنسان من الإسلام وأهله بمنزلةٍ ابتُليتَ فيها بما ابتُلي به منْ كان قبلك؛ ولك ولهم موقف بين يدي الله ﷻ الحكم العدل، وأنت تُحاسب فتجزى بما قدّمت يداك، وسلف لك ومنك، فليكن هذا المنزل سبيلاً إلى سخطه وعقابه، ولا تُزغ ميزانه عن حقّه، يُزغ قلبك، فإن منْ زاغ أزاغ الله قلبه، ومنْ اهتدى ألهمه الله هداه وأتاه تقواه، واجعل همّك في الباقي عليك ولك، لا في الدنيا الصدوف عنك، وقوِّ أَملك في الباقية دون الفانية، فليكن عملك لله لا للناس، فإنه يكفيك منهم ولن يكفوك منه، ويُغنيك عنهم ولا يغنوك عنه.

واعلم أن أمامك غصص الموت، وكظّ الحساب، وأهوال الوقوف، ووضع الموازين، ثم توفى كلُّ نفس ما كسبت، وهم لا يظلمون، وأنك إن تخف الله اليوم يُطل أمنك في جنته، ومنازل السلامة غداً، وإن تأمنه يُطل خوفك في غد، فامهد لنفسك وأنت في سعة! وذلك مبذولٌ، وأنت منه دانٍ، وبعْ لطيف ما يَفنى من

عاجلتك بجليل موقعٍ من آجلتك! ولزهّدَ في لذات الدنيا ما وصفها الله به من الانقضاء والزوال.

وما نبّأك الله عنه من الدوام الجنة التي لا تبيد لذّاتها، ولا تنقضي محاسنها، وليخفّف عنك من أهاويل الدنيا ما أعدّ الله لأعدائه من عذابه الأليم، ونقماته الشداد، وامتحن قلبك بطاعة الله، الذي يعلم ما تكنّ فيه وتخفى، فإنه إنما أعطاكه لتُطيعه به، وأنعم عليك به لتخافه، ولم يخلقك عبثاً، ولم يدعك سُدىً، ولتكن طاعتك إياه طاعة منْ يعلم أنه ليس بخالقه حاجةٌ إليه، ولا إلى طاعته إياه وعبادته له، بل إنما الفاقة منه والحاجة لأنه يُؤمّل الثواب منه، ويحشى (لعلها يخشى) العقاب عنده.

واعلم أن الموت لم يدع عقل طمعاً في تأويل اتّباع هواه، ولا في لذة دنياه، وكفى بالموت واعظاً، وإنما يخشى الله من عباده العلماء، وكأنه قد أظلّك يومُ انقطاع العمل، وبلوغ الأجل، وبقي الندم ندم الأبد، والازدياد من الطاعة أنفع لك من المعصية، التي توبقك وندامتك على لذّة فاتتك، تشتفى بنيلها أعود عليك من الندامة على حسنة ضيعتها، وطاعة تخلُصُ فيها.

إنك إن ظلمت عبداً من عباد الله يقع السوء عليك وعليه، فإنه آيلٌ إلى إنصافه منك، إما بسلطان الله الذي جعله الله عِزَّ المظلوم وأمان الخائف، وإما بصدوفك عن المظلمة متندماً، ونكوصك على عِقبيك متلهفاً وجلاً فيما ظلمته واعتديت عليه؛ فتوق منْ تنصّف منك وتعدّى عليك عاطفاً غضبك وحميتك بالقوة التي أعطاكاها من حلمك وأناتك، ولا قوة إلا بالله.

وأوصيكم إخواني جميعاً ونفسي بتقوى الله وحده، ولزوم طاعته والخيفة من عقابه، وتتقوه حقّ تُقاته! ولا تموتُنّ إلا وأنتم

مسلمون! واعتصموا بحبل الله جميعاً! وازهدوا فيما زهَّدكم فيه من هذه الدنيا المضمحلة الزائلة الفانية المنقطعة التي ذمّها عبدكم ونعاها إليكم وما فيها! واعلموا، أنتم فيها وجلون، ومنها مشفقون ولأمانيها مغالِبون، فستسلك بنا وبكم السبيل التي سلكتها بالماضين من قبلنا وقبلكم، جيلاً فجيلاً، وأمة بعد أمة، قد أصبحت مغانيها بائدة، ومنازلهم خاوية، لا تحسّون أبناءهم، ولا تسمعون دعاءهم، فقدوكم وفقدتموهم، وانقطعوا عنكم، كما انقطعتم عنهم، ولحقتهم أعمالُهم، وانقطعت آجالهم، وماتت أحقادهم، واستقبلوا الهول العظيم، وأخذوا على المهيع المخوف، وأنتم في منازلهم تأكلون أموالهم، وتؤمّلون أموالهم مشغولين عما شغلوا، مغلوبين غلبوا لا تتوقعون الا اختطاف مهنهم، ووفاء أيامكم، وانتقالكم إلى بطون الأجداث التي فيها تنزلون، وإياها تسكنون وتجدون هول التعب، وعنف السياق، وكسف الشمس، وطيَّ السماء، وإزلاف الجنة، ودنو الجحيم. ثم يأتي الله في ظلل من الغمام والملائكة، فسبحان الله! ماذا تتوقعون، ولماذا تتخلفون! فالله الله عباد الله! في أنفسكم.

قيل: إن لا ينفع نفساً إيمانُها، لم تكن آمنتْ مِن قبلُ، الندامة والتناوش من مكان بعيد! فماذا في المساق لبذي تتوكفون من أتعاب الأبدان، وزلة الأقدام، وأهاويل الجوف! فكم ثمَّ من عين باكية لا ينقطع دمعها، وأذنٍ مصموغة لا يؤبّ سمعها، وقدمٍ مشحوب بها أهلها! ثم الخلود إما في جنان النعيم أو العذاب الأليم، الذي جعله الله نكالاً لمن عصاه من غسلين حميم جهنم وزقّومها، وغسّاقها، ومقامعها، وسلاسلها، وأغلالها، كلما نضجت جلودُهم بدّلوا جلوداً سواها، ليذيقوا العذاب، وشديد النكال،

والعقاب، لا يقضى عليهم فيموتوا، ولا يخفَّف عنهم من عذابها.

أعوذ بالله من سخطه، وبعفوه من عقابه، وإنه سميع عليم، أذلك أهدى سبيلاً، أم جنات المأوى التي وعد الله المتقين فيها ما تشتهي الأنفسُ، وتلذُ الأعينُ، ولا يموتون فيها ولا يظعنون عنها آمنين مطمئنين مخلّدين، لا يخافون عذاباً ولا يتوقعون حساباً، جزاءً من الله عطا تفضّلاً منه لهم، وإحساناً إليهم وإنعاماً عليهم، وولدان مخلدون كأنهم لؤلؤ مكنون مع الأزواج المكنونات، اللواتي لم يطمثهنّ أنس قبلهم ولا جان، في خلد الأبد، الذي لا زوال له ولا أمد.

جعلنا الله وإياكم من الفائزين بما ألهمنا من طاعته واتّباع عزائمه والوقوف عند محنته، ووهب لنا ولكم وللمؤمنين سلامة دائمة، وعقبى محمودة عند انقضاء كل خطبة، وتمام كل قول بمنّه ولطفه.

وصلى الله على محمد وعلى آله عند كل شهود من الصلاة وسلّم، وتجاوز عنا وعنكم، وعفا الله لنا ولكم عما سلف منا ومنكم، وجميع المؤمنين والمؤمنات، إنه سميع الدعاء»[1].

---

(1) HANS DAIBER, WASIL IBN ATA, ALS PREDIGER UND THEOLOGE. E.J. BRILL LEIDN, NEW YORK, KOBENHAVN, KOLN 1988.

الفصل الثَّاني

عمرو الباب

«كأن الملائكة أدبته،
وكأن الأنبياء ربته»
الحسن البصري

توجه عمرو بن عبيد، عند توليه رئاسة الاعتزال (131-144هـ) بعد وفاة واصل بن عطاء، توجهاً جديداً، فرضه انتقال الدَّولة من يد الأَمويين إلى يد العباسيين، ففي تلك الفترة حدثت تطورات عديدة على المذهب، منها ما يتعلق بالموقف من السُّلطة، وانعكاس ذلك على نشاطه بشكل عام، فما كان يعمل من أَجله المعتزلة تحقق على يد العباسيين، ذوي الصِلات السابقة معهم، ولا بد من الترقب لاستبيان الموقف، فعلى ضوء المعطيات الجديدة تحدد المهام، تلك هي حال الاعتزال بزعامة عمرو بن عبيد، وسيأتي تفصيل ما كان بينه وأبي جعفر المنصور في زمن الإعداد للثورة.

يرتبط اسم عمرو الباب، مثلما تقدم، بالتأسيس بمعية واصل بن عطاء، فكلاهما كانا إلى جوار الحسن البصري ثم اعتزلا عنه. لكن ثقل واصل الفكري والسِّياسي، ومبادرته إلى

تأسيس المذهب جعلت ابن عبيد يحتل المكانة الثَّانية، ويَعدُّ من الحواريين الأوائل. لقد ظللت شخصية واصل طاغية على مساهمة ابن عبيد في إنجاز مهمة التأسيس والانتشار، وتكاد لا تذكر مناظراته التي روض بها المخالفين في مجالس البصرة. واختلف المؤرخون حول شخصيته، ففي مؤلفاتهم، كالعادة، يورد المدح والقدح، مَنْ عده من الزُّهاد والتُّقاة المعدودين ومَنْ عده من الكافرين والكذابين. كتب الجاحظ (ت255هـ): «قال رجل لعمرو بن عبيد، إني أرحمك مما يقول النَّاس فيك، قال: أسمعتني أذكر فيهم شيئاً؟ قال: لا، قال: إياهم فارحم»[1].

تحدَّر ابن عبيد، المكنى بأبي عثمان، بالأصل من كابل (أفغانستان)، وهي ثغر من ثغور بلخ من بلاد فارس آنذاك[2]. وينسبه المسعودي وابن خِلِّكان إلى بلاد السِّند (من باكستان اليوم): «كان جده، باب، من سبي كابل من جبال السِّند، من سبي عبد الرحمٰن بن سمرة»[3]. استقر الجد بالبصرة، مولى لبني عدوية من تميم، وفي هذه الموالاة ذَكره زميله، في مجلس الحسن البصري، اللغوي والأديب زبَّان بن عمار المعروف بابن العلاء (ت154هـ)، بقوله: «من العِجمة أتيت يا أبا عثمان»[4]. وقيل: كان أبوه عبيد نساجاً ثم أصبح «شرطياً لدى الحَجَّاج بن يوسف الثقفي»[5].

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 2 ص69.

(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص63.

(3) المسعودي، مروج الذهب 2 ص288. ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 3 ص130.

(4) ابن الجَوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك 8 ص61.

(5) البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص166. ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 3 ص130.

يذكر بعض المؤرخين أن والد عمرو كان يعاشر أصحاب الشَّر، فإذا رأوا الولد مع والده معاً قالوا: «خير النَّاس ابن شر النَّاس. فيقول عبيد: صدقتم، هذا إبراهيم وأنا آزر»[1]. ومع مكانة أبناء (السَّبايا) في الفكر والفقه الإسلاميين، مثل الحسن البصري وابن سيرين، وأهل الاعتزال وغيرهم، إلا أن عبد القاهر البغدادي، في سياق حديثه عن عمرو بن عبيد، لا يتردد من القول فيهم: «وما ظهرت البدع والضَّلالات في الأديان، إلا من أبناء السَّبايا، كما ورد في الخبر»[2]. أقول: وما ذنب السَّبايا إذا أتى بهم الفاتحون!

نشأ ابن عبيد زاهداً متفقهاً بعلوم الدِّين، لم يفارق دروس الحسن البصري إلا بعد موافقته لواصل بن عطاء حول صاحب الكبيرة، بأنه في منزلة بين منزلتين، لا مؤمن ولا كافر. كذلك لم يفارق البصرة إلا للقاء أبي جعفر المنصور بالهاشمية، من أطراف الكوفة، قبل انتقال العاصمة إلى الفلوجة ثم إلى بغداد. وعدَّه ابن قتيبة من القدريين الأوائل، مثل معبد الجهني، وغيلان القبطي (الدِّمشقي) وغيرهما، ومن ذلك ندرك صلة عمرو المبكرة بنفاة القدر، ولعلَّ ذلك هيَّأه إلى التَّجاوب، السَّريع، مع واصل بن عطاء، على أثر مناظرة مثيرة جرت في مجلس البصري. وبالتَّالي أصبح الرَّجل الثَّاني في الاعتزال والأول بعد وفاة واصل.

أشارت رسالة[3] كانت موجهة إلى ابن عبيد، ونسبت خطأً

(1) ابن قتيبة، المعارف، ص482.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص101.

(3) ابن عبد ربِّه، العقد الفريد 2 ص286. ورد نص الرِّسالة في الفصل الأول من الباب الثَّالث واصل بن عطاء.

إلى واصل بن عطاء، إلى موقعه الرَّفيع في قيادة الاعتزال، وقد حثه صاحب الرِّسالة على التزام أحاديث الحسن البصري، وعدم تأويلها، والتَّراجع عن الاعتزال. قال ابن عبيد نافياً للقدر، ومؤكداً لخلق القرآن في الوقت نفسه: «إن كانت تبت يدا أبي لهب في اللَّوح المحفوظ، فما لله على ابن آدم حجة»[1]. ذكر ذلك أكثر من مؤرخ، وبصيغ مختلفة، ودلالته هي عكس مغالاته في نفي القدر. كذلك فسر ابن عبيد سورة المسد بقوله: «إن معنى تبّت يدا مَنْ عمل بمثل ما عمل أبو لهب». ثم استدرك تفسيرها قائلاً: «إن علم الله لا يضر ولا ينفع»[2].

كان يرد على مَنْ يلجأ إلى النِّصوص في إثبات القدر، بقوله: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[3]. وربما بهذا وصفه البعض أنه: «كان شديد القول بالقدر»؛ أي: نفي القدر. على شاكلة هذا الرَّفض، وما يتعلق بالحديث النَّبوي، أن أحدهم ذكر حديثاً نبوياً أمام ابن عبيد، فقال له: «وأنا به مكذب، وإذا كان التَّكذيب ذنباً فأنا عليه مصرٌّ»[4].

كانت المودة بين ابن عبيد والحسن البصري متبادلة، ففيه يقول البصري جواباً على سؤال: «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة

---

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص170. البسوي، المعرفة والتاريخ 1 ص260.
(2) البغدادي، المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، 12 ص137. ابن الجوزي، المنتظم 8 ص58.
(4) الدارقطني، أخبار عمرو بن عبيد، ص12.

أدبته، وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم النَّاس له، وإن نهى عن شيء كان أترك النَّاس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه»[1]. ويبدو أن هناك منْ أضاف إلى هذا الإطراء عبارة «إن لم يحدث»[2] تمييزاً لابن عبيد قبل الاعتزال عنه بعد الاعتزال. وجدَّ المخالفون للاعتزال في كثرة ما نقله ابن عبيد عن الحسن فرصة للتَّجريح في تلك العلاقة، فقد ورد اسمه في كتاب «التَّجريح والتعديل» وقيل عنه: «كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث، ويكذب على الحسن (البصري)»[3].

ومن طريف ما تقوله الرُّواة على ابن عبيد أنه كان يستغل شيخوخة الحسن البصري، فيوقعه بالكلام. يروي، حول ذلك، الفقيه البصري أيوب السِّختياني (ت131هـ): «فيأتيه ويقول له: يا أبا سعيد، أليس تقول كذا وكذا للشيء الذي ليس من قوله، فيقول الشيخ برأسه هكذا»[4]. وصاحب هذه الرِّواية كان من المتحاملين على ابن عبيد، فقد ورد في العقد الفريد: «قيل لعمرو: لقد وقع فيك اليوم أيوب السِّختياني حتى رحمناك...»[5]. وبطبيعة العلاقة السَّيئة بين الاعتزال وابن حنبل قال عنه الأخير: «عمرو بن عبيد ليس بأهل أن يحدث عنه».

كذلك يذكر عند أئمة الحديث، البخاري والنِّسائي

(1) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 3 ص130.
(2) النسوي، المعرفة والتاريخ 1 ص260.
(3) الرَّازي، الجرح والتعديل 3 ص246.
(4) البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص180.
(5) ابن عبد ربِّه، العقد الفريد 2 ص275.

والدَّارقطني، ضمن الضعفاء والمتروكين. وبعد أن وصف الخطيب البغدادي (ت463هـ) ابن عبيد بالمقيت والضال والكذاب والعِلّج[1]، ذكر عنه أن بعض النَّاس حرم على أولاده حضور مجلسه، فمنهم من قال لابنه: «يا بني أَنهاك عن السَّرقة، وأَنهاك عن الزِّنا، وأَنهاك عن شرب الخمر، والله لأن تلقى الله بهنَّ خير من أن تلقاه برأي هذا (ابن عبيد)»[2]. وفي مكان آخر يساوي الخطيب بين الحَجَّاج بن يوسف الثَّقفي وابن عبيد، وذلك بروايته عن سلام بن أَبي مطيع (حنفي المذهب): «أن الحَجَّاج بن يوسف إنما قتل النَّاس على الدُّنيا، وأن عمرو بن عبيد أحدث بدعة، فقتل النَّاس بعضهم بعضاً»[3].

التقى ابن عبيد مع الإمام أبي حنيفة النُّعمان (ت150هـ)، وقد جرت بينهما مناظرة، انتهت إلى تهكم أحدهما على الآخر، بدأها أبو حنيفة بالسُّؤال عن الإيمان: «فقال ابن عبيد: هو فعل جميع ما افترض الله على عباده، وترك جميع ما نهى عنه، فقال أبو حنيفة (متهكماً): ففي وجهك يا أبا عثمان إيمان، وفي يدك إيمان، فسكت عمرو عنه، وبعث من يكته (يسمعه أو يرده) على جواب مسألته، فقال له: ما التَّقوى عندك يا أبا حنيفة؟ فقال: أتقي جميع ما نهى الله عنه، فقال له: ففي وجهك تقوى وفي رجلك تقوى»[4].

---

(1) وتعني الفلاح أو الكافر من غير العرب، تم تفصيل ذلك في مقدمة الكتاب.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص173.

(3) المصدر نفسه 12 ص183.

(4) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص250.

ولا نعلم أين وبحضرة منْ كان هذا اللّقاء، بالبصرة أم بالكوفة، وأيهما قصد الآخر، فأحدهما كان رئيساً لمدرسة الفقه بالكوفة والآخر رئيساً للاعتزال بالبصرة، وكلاهما رفض بشدة استلام منصب حكومي من أبي جعفر المنصور. لكن طبيعة هذه العلاقة لم تمنع أصحاب أبي حنيفة، كأبي يوسف وأبي مطيع وغيرهما من الرِّواية عن ابن عبيد. ويتبدد، أمام إجلاله من قبل الفقهاء، الكثير من أخبار الجرح والثلب التي وصمه بها المؤرخون، ففيه قال سفيان بن عيينة: «ما رأت عيني مثل عمرو بن عبيد»[1]. ويذكر أن سفيان الثَّوري، إمام الكوفة في زمانه، كان قد حضر مع مَنْ حضر مجلس ابن عبيد في المسجد الحرام، وسأله رجل عن مسألة، فأجاب فيها، فقال له الرَّجل: يا قدري! فقام إليه الثَّوري بنعله: «يا عدو الله أتستقبل الرَّجل الصَّالح في وجهه»[2].

ويشير إلحاق المثالب بشخص ابن عبيد، أو غيره من شيوخ المذاهب، إلى حدة الصراع الفكري، والذي لا صلة له بالالتزام الدِّيني والأخلاقي، وإلا كيف يُقال عن ساجد وحاج أربعين عاماً ماشياً، ويركب بعيره الفقير والضعيف والمنقطع بعد أن يترجل عنه، بأنه كذاب ومقيت وعِلْج! ويأتي هذا على لسان فقهاء معروفين مثل التَّابعي الفقيه الحافظ أيوب السِّختياني، والفقيه والمؤرخ عبد القاهر البغدادي (ت429هـ). وتعود مصادر تلك المثالب إلى ما قبل زعامة ابن عبيد لمذهب الاعتزال، فمصدرها كان السِّختياني المذكور، المتوفى في الطاعون الذي توفي فيه

(1) المصدر نفسه، ص242.

(2) المصدر نفسه، ص243.

واصل بن عطاء[1].

يبقى مقياس الحقيقة بين الرَّمي بالمساوئ والتبجيل بالمحاسن، لشخص مثل عمرو البَاب هو موقفه من إغراءات السلطة. تعود علاقة عمرو بالعباسيين، وعلى وجه الخصوص بأبي جعفر المنصور، إلى أيام دعوتهم السِّرية، ولم تؤد هذه العلاقة إلى تنسيق بين الاعتزال والدَّعوة العباسية، بقدر ما كانت علاقة شخصية بينهما. والذي شجع على البقاء على هذا النَّوع من العلاقة هو ترقب المعتزلة للأحداث وانتظار ما سينجلي عنها، فلعله يكون أو لا يكون ملبياً لطموحاتهم.

جاء في الرِّواية: «كان أبو جعفر المنصور إذا دخل البصرة ينزل على عمرو بن عبيد، ويجمع له نفقة ويحسن إليه، فعند الخلافة شكر له ذلك»[2]. وتتأكد هذه الصِّلة السرية بطبيعة الحال، من قول ابن عبيد للخليفة، في ما بعد، حينما اتهمه بصِلة ما مع محمد بن عبد الله بن الحسن النَّفس الزَّكية (قُتل 145هـ): «أو ليس قد عرفت رأيي في السَّيف أيام كنت تختلف إلينا، إني لا أراه»[3]. تؤكد هذه الرِّواية أسلوب الاعتزال الجديد في المعارضة، بعد وفاة واصل بن عطاء، الذي كان قد دعم الانتفاضات المسلحة دعماً مباشراً، بمعنى أن المعتزلة رفضوا من قَبل طلب العباسيين في حمل السِّلاح لنِّصرتهم. وإضافة إلى تأكيدات العلاقة الشَّخصية، بين رئيس المعتزلة والمنصور، قال ابن خلِّكان: «كان

(1) ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، أخبار السُّنَّة (131هـ).

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص248.

(3) البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص169.

صاحبه وصديقه قبل الخلافة»[1]. وبدون شك، امتدت تلك العلاقة إلى الوضع الجديد، حتى تسنم أبو جعفر المنصور الخلافة.

وعلى الرَّغم من أن المنصور يدرك جيداً موقف ابن عبيد من حمل السِّلاح، وهو المتفضل عليه في أيام شدته، لكن السِّياسة لا تؤخذ بالنَّوايا الحسنة، كما هو الدِّين، لذلك كان الخليفة يتوهم من صديقه القديم موقفاً آخر، غير ما أفصح عنه وثبت عليه، محاولاً امتحانه كاستطلاع لحقيقة موقفه، فأرسل إليه رجلاً بكتاب مزور على لسان محمد النفس الزَّكية، يدعوه فيه إلى مبايعته، وقد طلب منه الرَّسول الجواب الفوري، فكان رد ابن عبيد: «قل لصاحبك يدعنا نجلس في الظِّل، ونشرب من هذا الماء البارد، حتى تأتينا آجالنا»[2].

كان هذا الاختبار بعد تلقي المنصور، حسب ما يدعي، معلومات تفيد تورط المعتزلة بعمل ما ضد العباسيين، وعندما سأله المنصور عن رأَيه في ذلك الكتاب أجاب ابن عبيد وكأنه يتهمه بتزويره: «جاءني كتاب، يشبه أن يكون كتابه، فقال المنصور فبمَ أجبته؟ قال: لم أجبه إلى ما أراد، فقال المنصور: أجل، ولكن أحب أن تحلف لي ليطمئن قلبي»[3].

هناك مَنْ نعت ابن عبيد بالجبن، لموقفه من السَّيف أو غيره، قال شخص يُدعى ابن الزَّعفراني: «إن عمرو بن عبيد بلغه

---

(1) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 3 ص131.

(2) ابن عبد ربِّه، العقد الفريد 5 ص58.

(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار 1 ص209. الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص246. الحميري، الحُور العِين، ص164.

أني أقول: إنه جبان! فقال: يا أبا عمرو، لقد بلغني أنك تجبنني، وتقول: لو فعل كذا! ولو فعلت فمَنْ والله لا أثق به إلا واحداً، يعني واصلاً، أفترى أن هذا الأمر يقوم به واحد وآخر معه؟ والله لوددت أن سيفين اختلفا في بطني، حتى يبلغا منخري، كلما انتهيا إلى ذلك أعيدا، وأن النَّاس أقيموا على كتاب الله وسُنَّة نبيه»[1]. كان الرَّجل يميل إلى المسالمة في وقت لا يصلح فيه الخروج بالسَّيف، فأي ثورة نجحت، وكم كان عدد القتلى!

كان عمرو صادقاً في ما أخبر به المنصور، ومع ذلك لم يطمئن الأخير ويصرح ببراءة صاحبه القديم إلا بعد وفاته، واشتراك المعتزلة، بعد انقطاع، برئاسة بشير الرَّحال (قُتل 145هـ)[2] في حركة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (قُتل 145هـ)، فعندها قال المنصور: «ما خرجت المعتزلة علينا حتى مات عمرو بن عبيد»[3].

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص246.

(2) سمي بالرَّحَّال لكثرة رحيله إلى الحج أو الخروج على الأمويين ثم العباسيين، بايع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، وقُتل معه، عُد من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، وهي طبقة عمرو بن عبيد نفسه، حارب متقلداً سيفاً حمائله تسع، متشبهاً بعمار بن ياسر (قتل 37هـ). وعلى ما يبدو كان الرَّحال متأهباً للخروج مع أي ثائر، فإذا سأله سائل (شحاذ) قال: إن له حقاً رجل هاهنا، ويقصد الوالي، ومن شدة تأليبه على السُّلطة أشار إليه بعضهم بـأنه «شيخ يعبث»، وكان يؤلب ضد أبي جعفر المنصور قائلاً: «أي: القائل بالأمس: إن ولينا عدلنا، وفعلنا وصنعنا، فقد وليت فأي عدلٍ أظهرت! وأي جور أزلت! وأي مظلوم أنصفت! آه ما أشبه الليلة بالبارحة. إن في صدري حرارةً لا يطفيها إلا برد عدل أو حرِّ سنان» (الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص293، 294. البلخي، فضل الاعتزال، ص117. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص41).

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص246.

ومن غير الرَّحال خرج من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله وقُتل معه: والد زوجته عمر بن سَلمة الهُجيمي[1]، وكان يمتطي فرساً أبلق، وإبراهيم بن نميلة العيشمي، وكان صاحب رايته عبد الله بن خالد الجدلي، والمغيرة بن فرع العيشمي[2].

المعروف عن طبيعة السُّلطة أنها تنظر إلى مَنْ حولها بريبة وحذر، ففي عرفها أن النَّاس متحزبون كافة، بين مؤيد ومعارض والثالث مرفوع، والتَّشديد، عادة، يكون أكثر مع شخصيات خطيرة مثل ابن عبيد الذي كان مسانداً في الظروف السِّرية، المحفوفة بالمخاطر، ثم آثرَ الحياد في ظروف العلنية والسُّلطة؛ أي: وقت ما يكن قطفه مِنْ الثِّمار، وهو على رأس حزب لا يستهان به.

كتب إليه المنصور الخليفة: «أعني بأصحابك، فإنهم أهل العدل، وأصحاب الصدق والمؤثرون له، فوقع عمرو في كتابه: ارفع علم الحق يتبعك أهله»[3]. وورد هذا الطلب في رواية مؤرخ معتزلي، جاء فيها: «فنزع المنصور خاتمه وقال لعمرو بن عبيد: وَلِّ ما شئت، واعزل من شئت، وائت بأصحابك أولهم، فقال عمرو: «إن أصحابي لا يأتونك، وهؤلاء الشَّياطين على بابك، فإن أطاعوهم أغضبوا الله، وأن عصوهم أغروك وألّبوك عليهم»[4].

ويؤكد هذه الرِّواية أيضاً مَنْ هو بعيد عن الاعتزال كأبي عبد الله الجهشياري (ت331هـ)، بقوله: «وكان عمرو بن عبيد

(1) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص275.
(2) الأسدآبادي، فضل الاعتزال، ص118.
(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار 1 ص209. البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص168. ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 4 ص222.
(4) الأسدآبادي، فضل الاعتزال، ص249.

دخل على المنصور فوعظه موعظة طويلة مشهورة، فبكى المنصور، وتوجع، واستغفر ربَّه، وعرض على عمرو معونة، فأبى وخرج من حضرته، فلقيه أبو أيوب (الوزير) فقال له: يا أبا عثمان، أَضنك قد ردعت هذا الرَّجل؟ فقال: نعم وقد حضضته على أهل الكوفة وأهل البصرة، فإن استطعت أن تعني بخير فافعل، وكفى بأمة شراً أنت تكون المدبر لأمرها»[1].

لم يحرم ابن عبيد المنصب الحكومي على نفسه فحسب، بل أراد ذلك لأصحابه أيضاً، فقيل إنه قطع علاقته بصاحبه شبيب بن شيبة لأنه قَبِلَ بمنصب والي الأهواز، وجاء في الرِّواية: «كان يأتيه من بعد في مجلسه فلا يكلمه غضباً عليه»[2].

إن ممانعة ابن عبيد عن إسناد الدَّولة العباسية حققت للاعتزال موقفاً وتأكيداً لمبادئه العامة، ومنها العدل، ففي تجربة

(1) الجهشياري، الوزراء والكُتَّاب، ص116. كان أبو أيوب المورياني كاتباً عند أحد الولاة، وكان يميل إلى آل هاشم وآل العباس، وقد أعان المنصور، أيام الأمويين، في تعيينه على كورة إيذج، بين خوزستان وأصبهان، فأخذ المال منها ونقله إلى البصرة، ولما ألقي القبض عليه وجُلد بالسِّياط، سعى أبو أيوب في تخليصه من القتل قائلاً للأمير: «توقف عن ضربه، فإن الخلافة إن بقيت في بني أمية فلن يسوغ لك ضربُ رجل من بني عبد مناف، وإن صار الملك إلى بني هاشم لم تكن لك بلاد الإسلام بلاداً، فلم يقبل منه، وضرب أبا جعفر اثنين وأربعين سوطاً. فلما اتصل ضربه إياه قام إليه أبو أيوب، فألقى نفسه عليه، ولم يزل يسأل حتى أمسك عن ضربه، وأمر بحبسه، فتحركت المُضرية لضرب أبي جعفر وحبسه، وتجمعوا وصاروا إلى الحبس فكسروه، وأطلقوا أبا جعفر. وخرج حتى قدم البصرة، ورعى لأبي أيوب ما كان منه، وكان يتذكره ويشكره» (الجهشياري، الوزراء والكُتاب، ص98).

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص250.

لاحقة تمكن المعتزلة من المساهمة المحدودة في تدبير أمور الدولة، أيام عبد الله المأمون (ت218هـ)، على الرغم من استغلال الدَّولة لهم كواجهة في متاهات أُخر، خلقوا خلالها أحقاداً انقلبت عليهم، في ما بعد، كما حدث لهم في أيام المتوكل العباسي. لكن الانفتاح الفكري على بقية الأديان والمذاهب كان ثمرة من ثمرات التفكير العقلي، وبلا شك كان من أسباب التَّطور الفكري عصر ذاك.

استغل ابن عبيد منزلته لدى أبي جعفر المنصور، لكن لتقديم النَّصائح، منها ما كان خطيراً في حياة الدَّولة السَّياسية وأسرة بني العباس، كاعتراضه على إسناد ولاية العهد لابنه محمد المهدي (ت169هـ)، بقوله: «أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لباس الأَبرار، ولقد سميته باسم ما استحقه عملاً، ولقد مهدت له الأمر»[1].

كذلك حث المنصور على التَّخلص من كبار بطانته، فمن نصائحه الجريئة قوله له: «مر عمالك بالعدل والإنصاف، فقال له المنصور: إنا لنكتب إليهم بالطَّوامير[2]، فأمرهم بالعمل بكتاب الله وسُنَّة رسوله، فإذا لم يعملوا فما عسانا أن نفعل؟ فقال له: بمثل أذن الفأرة يجزيك عن الطُّومار، وإنك لتكتب في حوائجك فينفذونها...»[3]. وأخيراً، لم يُحرج ابن عبيد من مصارحة الخليفة برغبته في الابتعاد عنه، فعندما سأله عن حاجته قال له: «لا تبعث إليَّ حتى آتيك». فأجابه المنصور: «إذن لا نلتقي»! فقال

(1) المسعودي، مروج الذهب 2 ص286.
(2) جمع طُومار وتعني الصفحة أو الورقة (الفيروزآبادي، القاموس المحيط).
(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص249.

ابن عبيد: «هي حاجتي»[1]. شيعه المنصور مودعاً وهو يقول لحاشيته: «كلكم يمشي رويد.. كلكم يطلب صيد.. غير عمرو بن عبيد»[2].

يتضح من طلب ابن عبيد الأخير أنه كان يجبر على مقابلة المنصور، لكن المستشرق الألماني كارل بروكلمان (ت1956) اجتهد في تفسير تلك المقابلات، وكتب من عندياته: «كان يطلب من وقت لآخر إلى قصر الخليفة ليلقي فيه دروساً دينية»[3]، وهي ليست كذلك. وإضافة إلى هذا الاجتهاد هناك اجتهادات أُخر للمستشرق المذكور منها زواج ابن عبيد من بنت واصل بن عطاء، إنما أم يوسف زوجة واصل كانت «أخته»[4]، كذلك أخطأ في تاريخ وفاته بفارق مئة سنة؛ أي: جعله السَّنة (244هـ)، وكلُّ هذا وغيره لا يقلل من عظمة إنجاز بروكلمان «تاريخ الأدب العربي». وعند وفاته قال المنصور عنه: «ما بقي على الأرض أحد يستحى منه». وبشهادة المنصور ينفرد ابن عبيد في كبح شهوة الميل للسُّلطة، والخضوع لإغراءاتها بقوله: «ألقيت الحب للنَّاس فلقطوا كلهم إلا عمرو بن عبيد، ومعاذ بن معاذ (قاضي البصرة)، ثم ثنى معاذ جناحه فلقط»[5].

وفي علاقة المنصور بابن عبيد يطرح السُّؤال نفسه، منْ الذي يدفع حاكماً مطلق اليد أن يعامل أحد رعاياه كل هذه

(1) المصدر نفسه. البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص169.
(2) الأسدأبادي، المصدر نفسه، ص169.
(3) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 4 ص24.
(4) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص31.
(5) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص69.

المعاملة؟! هل هو رد الجميل، عندما كان يختلف إليه، في ظروف العمل السري! وهل فضل ابن عبيد على الدَّعوة العباسية أرجح من فضل أبي مسلم الخراساني، الذي قتله المنصور غيلة؟ أو أرجح من فضل الأعمام والأخوال من العلويين وغيرهم! والجواب، على ما نرى، أن الخليفة مع كل إجلاله لابن عبيد، ومع قلقه من حياده، لكنه لم يرَ فيه طموح السُّلطة، والبقاء على مثل هذه العلاقة التي إن لم تنفع لا ضرر منها.

على أية حال، تبقى السُّلطة تنظر باحترام وحسد، غير معلنين، إلى منْ لا يكترث بعطاياها؛ لأن كبار الحاشية مبتلون بالذِّلة والتَّملق، فيظهر تحسسهم الشَّديد من أهل التَّعفف والكبرياء. وكم يظهر في مذكرات الحكام إعجاب ببطولة منْ تنزه عن قبول منصب، أو من عُذب حتى الموت دون أن يوافق على مسايرة الدَّولة، ويعمل لصالح مخابراتها سراً. كان ابن عبيد أحد هؤلاء، الذين ظلوا بذاكرة الدَّولة، فقال المنصور عند مروره بمران حيث قبره:

صلى الإلٰه عليك مِنْ متوسدٍ
قبراً مررت به على مران[1]
قبراً تضمن مؤمناً متخشعاً
صدَق الإلٰه ودان بالفرقان

(1) ابن الأثير. اللُّباب في تهذيب الأسماء 3 ص120. ومَرّان المقصود هو. مكان يقع على الطريق بين مكة والبَصرة، وهو إلى مكة أقرب، وعلى ما يبدو فيه مقبرة لنَاس معروفين، فجرير (ت110هـ) أشار إلى قبر تمم بن مُرّ بن أُود: «إني إذا الشَّاعر المغرور حرَّبني.. جارٌ لقبرٍ على مَرَّان مرموس» وهو غير مُرَّان (بضم الميم) الدَّير الذي «عند دمشق له مياه وبساتين» (الحَموي، معجم البلدان 5 ص95).

فلو أن هذا الدهر أبقى صالحاً
أبقى لنا عمراً أبا عثمان

وإذا الرِّجال تنازعوا في شبهة
فصل الحديث بحكمة وبيان[1]

أفادت المعلومات، السَّالفة الذِّكر، بعدم وجود علاقة، حركية، بين المعتزلة وحركات التَّشيع في أثناء رئاسة ابن عبيد. أما شكوك المنصور حول وجودها فربما أخذها بالقياس على صلة الاعتزال، القديمة، بأولاد محمد ابن الحنفية، وأولاد عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي، وزيد بن علي. وكان ابن عبيد قد تعرف على هؤلاء عن طريق واصل بن عطاء، وأن صلته بآل العباس، قبل السُّلطة وبعدها، توحي بانقطاع الصلة بالتَّشيع السِّياسي.

أما الصلة بمتكلمي الشِّيعة فكانت صلات هامشية، منها اللِّقاء في المناظرات التي تغلب عليها الاختلافات في وجهة النظر. ومن تلك اللقاءات يذكر الشَّريف المرتضى ما دار بين المتكلم الشِّيعي هشام بن الحكم وابن عبيد، في مجلس الأخير، دون أن يعرف ابن عبيد أن المناظر كان ابن الحكم بعينه، وكان موضوع الحوار مسألة الإمامة، والمعتزلة، كما هو معروف، لا يقرون الوصية في الإمامة ولا التَّوريث، بل منهم مَنْ اعتبر الإمامة ظاهرة مؤقتة، فقال هشام: إن عدد الحواس الخمسة، ثم قال: إن القلب (العقل) إمامها، الذي ترجع إليه، وتوجه لابن عبيد قائلاً:

---

(1) ابن قتيبة، عيون الأخبار 1 ص209. الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص69. الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص248.

«أترضى لهذا الخلق الذين جيشأ بهم العالم ألا يجعل لهم إماماً يرجعون إليه؟ فقال عمرو: ارتفع حتى ننظر في مسألتك، وعرفه، ثم دار هشام في حلق البصرة، فما أمسى حتى اختلفوا»[1].

اختلفت الرِّوايات في موقف ابن عبيد من الإمامة، أو المفاضلة بين الإمام علي والآخرين، فرِواية شيعية قالت إنه يرى: «أن عليّاً كان أولى بالحق من غيره»[2]. بينما قالت رواية معتزلية: «اتفق شيوخنا كافة، المتقدمون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة، واختلفوا في التفضيل، وأن عمرو بن عبيد فضل أبا بكر»[3]. وورد في رواية معتزلية أخرى: «وقول عمرو كان القوم عنده أبراراً أتقياء مؤمنين، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله وهجرة وجهاد وأعمال جميلة»[4]. ويصف أبو الحسين الخياط الموقف الذي مارسه واصل بن عطاء أيضاً، بقوله: «وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء»[5].

يصعب الحكم على صحة أي من الرِّوايات المذكورة، في الكشف عن حقيقة رأي ابن عبيد في هذه المسألة، وما يترتب عليها من صلة بالتَّشيع دون العودة إلى مواقفه وعلاقاته، فاعتداله وعدم تورطه مع أي تحرك سياسي، وجنوحه إلى السِّلم مع صلابة في الموقف من السُّلطة يجعل الرِّواية المعتزلية هي الموفقة في

(1) المرتضى، الأمالي 1 ص176، 177.
(2) الأشعري، المقالات والفرق، ص10.
(3) ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة 1 ص7.
(4) الخياط، الانتصار، ص74.
(5) المصدر نفسه.

التَّعبير عن حقيقة رأي ابن عبيد، إضافة إلى أنها امتداد تاريخي لفكره وخطه السياسي.

أشارت روايات عديدة إلى سطوة الاعتزال بالبصرة، برئاسة ابن عبيد، ومن ذلك ما يذكره الجاحظ حول طرد بشار بن بُرد (قُتل 161هـ) من البصرة إلى الكوفة، بإيعاز من ابن عبيد شخصياً، رغم علمنا أن الأخير لم يكن سلطة لها حق الإبعاد، لكن كثرة الأتباع والسَّيطرة على المجالس الفكرية والفقهية قد توفر مثل هذه الإمكانية. وورد في رواية الجاحظ من خبر ابن عبيد مع ابن بُرد: «فلما انقلب عليهم (المعتزلة) بشار هجوه ونفوه، فما زال غائباً حتى مات عمرو بن عبيد»[1].

ويذكر صاحب الأغاني قصة طرد أخرى مارسها ابن عبيد ضد عبد الكريم بن أبي العوجاء، أحد متكلمي البصرة المعروفين، وصديق ابن بُرد، إذ أنه يسعى ضد الاعتزال في مجالس البصرة. ورد في رواية ذلك: «قال عمرو بن عبيد قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده، وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلا أقمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك، فالحق بالكوفة، فدَّل عليه محمد بن سليمان (والي البصرة) فقتله وصلبه»[2]. وحسب أبي حيَّان أن ابن أبي العوجاء من الدَّهريين والملحدين «ركبوا مطية الجدل والجهل»[3].

تضعنا هاتان الرِّوايتان، بما أخبرتا عن ممارسات، أمام تساؤلات عديدة، منها محدودية حرية الفكر لدى المعتزلة، في

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص35.
(2) الأصفهاني، كتاب الأغاني 3 ص25.
(3) التَّوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 2 ص20.

زمن ابن عبيد، محدود بالتَّعاليم الدِّينية، على أساس أن هؤلاء المقموعين زنادقة (وكل مانوي عُدَّ زنديقاً)، ومن جهة أخرى أن هذه الحرية محددة أيضاً بتعاليم المذهب، فكان بشار وابن أبي العوجاء من أرباب الاعتزال، ثم تنحيا عن ذلك. وممارسة هذا القمع الجزئي تحول، عند القرب من السُّلطة إلى اضطهاد علني للمخالفين، ومحنة القول في خلق القرآن نالت العديد من فقهاء العصر، وربما دفعت بعضهم نحو التَّزمت، ومحاربة الفكر العقلي بقوة. إن الذين شاركوا في تلك المحنة كانوا سياسيين بالدَّرجة الأولى، وهذه المحنة كما هو معروف ظهرت بقرار من خليفة وانتهت بقرار خليفة آخر.

إن حال المعتزلة في عدم التَّوافق بين التَّعاليم وتطبيقها تشمل الحركات السياسية والدِّينية كافة، لهذا فإن الحزبية الضيقة التي تأسست على أساس إقحام الدِّين في السِّياسة، والتَّيه في دروبها الملتوية تجعل منه وبسهولة حركة عادية مجردة من القدسية، وتحرمه من الهيمنة على الضمير الفردي والاجتماعي، وما توخاه المعتزلة في حركتهم العقلية هو تحرير الدِّين من السياسة، واعتماد العدل الاجتماعي المبني على رفض وصاية القدر، حيث نفي القدر جوهر أصل العدل لديهم.

ظل ابن عبيد يمثل الرَّادع الدِّيني لدولة المنصور دون أن يدخل في التفاصيل. وعلى الرغم من منزلته الكبيرة عند أبي جعفر، وما يترتب على هذه المنزلة من إمكانية الرَّفاه واليُسر، عاش ابن عبيد من عائد إيجار دار له، يسكنها «الخواصون»[1]

(1) وهم الذين ينسجون خوص سعف النَّخيل، يصنعون منه الحصران =

بالبصرة، وقيمته دينار واحد في الشهر. ويشوقنا المسعودي أكثر إلى معرفة أخبار أخرى عن ابن عبيد، عندما يحيلنا إلى أحد كتبه المفقودة بقوله: «وقد أتينا على أخباره والغرر من كلامه ومناظراته في كتابنا المقالات في أُصول الديانات»[1]. لكن الكتاب ما زال من المفقودات.

لم يضف عمرو بن عبيد أفكاراً جديدة للاعتزال، غير التي ساهم ببلورتها مع واصل بن عطاء، لكن فترة رئاسته للمذهب، من النَّاحية التَّنظيمية، كانت متصلة بمرحلة التأسيس، فقد ظل داعماً لدعاة ابن عطاء إلى الآفاق، وعلى وجه الخصوص مع الدَّاعية حفص بن سالم بخراسان، وعثمان الطويل بأرمينية، وله الدَّور الكبير في حماية المذهب من المغامرات السِّياسية سواء كان في نصرة المعارضة، أو نصرة الدَّولة.

توفي عمرو بن عبيد السنة (144هـ)، ويذكر المسعودي في «مروج الذهب» تركته الفكرية، بقوله: «إن له خطباً ورسائل وكلاماً كثيراً في العدل والتوحيد». ويذكر له النديم في«الفهرست» العناوين الآتية: «التفسير عن الحسن (البصري)»، «العدل والتَّوحيد»، «الرَّد على القدرية»، «رسائل منها التَّفسير والرَّد على القدرية».

ومثلما سمى مؤرخو الملِّل والنِّحل الواصلية والهذيلية والنَّظامية والبشرية وغيرها، سموا لابن عبيد فرقة المعمرية، وتلك التَّسميات لا تمت بصلة إلى حقيقة تاريخ الاعتزال، فهناك في هذا المذهب نظريات وطبقات لا فِرق ومذاهب.

= وما يحفظ فيه التَّمر، ومثل هذه المهنة معروفة بالبصرة فهي بلد النَّخيل.

(1) المسعودي، مروج الذهب 2 ص288.

الفصل الثَّالث

أَبو الهُذيل العَلَّاف

«كان أبو الهُذيل أحسن مناظرة»
المُبرد

ترك أبو الهُذيل محمد بن مكحول العلَّاف أثراً هاماً في الحركة الكلامية عامة، والاعتزال خاصة. قال الوزير والكاتب البويهي ابن العميد (ت360هـ): «ثلاثة علوم النَّاس كُلهم عِيال فيها على ثلاثة أنفس: أما الفقه فعلى أبي حنيفة... وأما الكلام فعلى أبي الهُذيل، وأما البلاغة والفصاحة واللِّسان والعارضة فعلى أبي عثمان الجاحظ»[1]، وقيل: اعترف المأمون بفضله قائلاً:

أَظل أَبو الهُذيل على الكلام
كإظلالِ الغُمامِ على الأَنامِ[2]

إن حياة العلَّاف المديدة، حوالى القرن من الزَّمن، واتصاله المبكر بمجالس المتكلمين، ثم قربه من مؤسسات الدَّولة الفكرية، أتاح له أن يكون بالفعل مظلة أظلت على متكلمي عصره. لقد أدرك

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص258.

(2) الحموي، معجم الأُدباء 6 ص74.

سبعة من الخلفاء العباسيين، المنصور، المهدي، والرَّشيد، والأَمين، والمأمون، والمعتصم، والواثق، وفي أيام آخر ثلاثة خلفاء كان الاعتزال مذهباً رسمياً للخلافة ببغداد وسامراء. وحينئذ كان أبي الهذيل المتقدم في مجالس المناظرة، وعلى وجه الخصوص في فترة المأمون، عندما كانت زاخرة بالمتناظرين من أديان ومذاهب مختلفة.

ولد العلاَّف بالبصرة من أسرة موالية لقبيلة عبد القيس، وقد ألحق بعض المؤرخين باسمه لقب العبدي، ولم تدلنا المصادر على أصل موالاته، هل هو من العراق أم من بلاد فارس وما بعدها! لكن البغدادي في الفرق بين الفرق عده من أبناء السَّبايا مثل بقية الموالين من رؤساء الفرق والمذاهب، وقد لا يقصد البغدادي السَّبي من خارج العراق.

في مناظرة، سنأتي على تفاصيلها، عرف أبو الهذيل نفسه لمتناظر معه ببلاد الشَّام بالقول: «من أهل العراق، ومن البصرة». والموالاة، كما هو معروف، تشمل سكان البلاد المفتوحة كافة من غير العرب، وقد تأصل ذلك أكثر خلال العهد الأموي. والمولى لقب قبلي قديم انتقل إلى عصر الإسلام بسهولة، وخُص به المسلمون من غير العرب، ولأن المؤرخين لم يحددوا بلد العلاَّف الأصل، فالاحتمال الأقوى أنه كان بصرياً. ولا نعلم إذا ما كان من زنوجها، فهناك رواية توهمنا بزنجيته، روى المسعودي أن الملاحدة كانوا يقولون في العلاف: «لولا هذا الزرجي (شديد السُّمرة) لخطبنا بالإلحاد على المنبر»[1].

(1) المسعودي، مروج الذهب 2 ص486.

ربط المؤرخون بين تلقيبه بالعلّاف وبين محلة بصرية تُعرف بالعلافين، وبرأي هؤلاء أن النِّسبة إلى المحلات السَّكنية ذوات الأسماء المهنية هي التي حددت ألقاب أكثر الموالي من المفكرين، مثل: الحذاء، والإسكافي، والمقبري، والخياط، والكواز وغيرهم، وقد تقدمت الإشارة إلى أن تلك الألقاب لا تعني: ممارسة المهنة، إنما لمجالسة أصحاب تلك المهن، أو السكن بمحلاتهم. وهذا التأكيد على ربط اللقب بتسمية المحلة قد يكون إيجابياً من وجهة نظر المحبين، حيث العلاقة بالسَّكن وليس بمهنة دونية، آنذاك؛ كبيع العلف أو ترقيع الأحذية وما شابه ذلك. وتجدها سلبية من وجهة نظر المناوئين؛ لأن هذا الحضور في تلك المحلات دليل على أثر المهنة، الدونية، على هؤلاء الموالي.

يرى باحثون معاصرون في امتهان هذه المهن، من قبل كبار المفكرين آنذاك، تأصيلاً للحركات الثَّورية، التي تعتمد بالأَساس على طبقات تلك المهن. بينما يربط باحث المعاصر أيضاً بين الموالاة والصنائع، وينفي نسبة ألقاب شيوخ المعتزلة إلى المحلات السَّكنية بقوله: «وهذا خطأ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها، وهي دليل على أصلهم غير العربي»[1]. وهذا الرأي لا يستند إلى مصدر تاريخي، بل اعتمد القياس على أن العرب لم يمتهنوا مثل هذه المهن.

وهناك مَنْ أَشار إلى أن التلقيب بالمهنة آخذ بالتزايد في القرن الرابع الهجري «وظهرت بجنب النسبة المألوفة إلى المدينة أو القبيلة فابن الجراح كان لقب الوزير علي بن عيسى، وابن

---

(1) النَّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1 ص354.

الجصاص لقب تاجر مشهور، والثَّعالبي لقب كاتب ومؤرخ مشهور في العصر البويهي، والحلاج لقب الصُّوفي المشهور، كانت هذه الألقاب أكثر شيوعاً في الطبقة العامة»[1].

أخذ العلاَّف الاعتزال عن عثمان الطَّويل، رسول واصل بن عطاء إلى أرمينية، فهو أستاذه[2]. ويؤكد النَّديم هذه التَّلمذة في روايته على لسان العلاف: «أخذت هذا الذي أنا عليه، من العدل والتَّوحيد، عن عثمان الطَّويل»[3]. ورغم أن هذه الصلة وردت في مصادر عدة، إلا أن كارل بروكلمان يرى تلمذة العلاَّف على يد عمرو بن عبيد[4]، الذي توفي ولم يزل العلاَّف طفلاً، ذهب بروكلمان إلى ذلك قياساً على أنه الثَّالث، المعروف، في الاعتزال بعد واصل وعمرو[5]، فحسب الرِّواية أنه عند وفاة ابن عُبيد (143هـ) كان عمره تسع سنوات، قال: «أخبرني أبواي أن إبراهيم بن عبد الله بن الحسن قُتل (145هـ) ولي عشر سنين»[6].

وعن حياة العلاَّف وخصاله الشَّخصية يقول الجاحظ في «البخلاء»: «كان أبو الهذيل أسلم النَّاس صدراً، وأوسعهم خلقاً، وأسهلهم سهولةً»[7]. واكتفى الجاحظ بالإشارة إلى بخل العلاَّف بطريفة إنه أهدى يوماً دجاجة إلى مويس المتكلم، فأصبحت هذه

(1) الدُّوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص91.
(2) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص155.
(3) النَّديم، الفهرست، ص202.
(4) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 4 ص25.
(5) الحميري، الحُور العِين، ص263.
(6) البغدادي، تاريخ بغداد 3 ص370، النَّديم، الفهرست، ص204.
(7) الجاحظ، البخلاء، ص98.

المناسبة تأريخاً يؤرّخ بها العلّاف لكل شيء. وعلى خلاف ذلك نقل الجاحظ في «البخلاء» قولاً للعلاف يُشير إلى حاتميته، جاء فيه: «إني رجل منخرق الكف». ذلك عندما شهده العلّاف على «كم من مائة ألف درهم قسمتها على الإخوان في مجلس وأبو عثمان (الجاحظ) يعلم ذلك»[1].

اختلف مؤرخو الملِّل والنِّحل في العلّاف، وكان مصدر الاختلاف ما ورد في كتاب «المصابيح» لآخر وزراء المأمون، ابن يزداذ الأصبهاني. وقد اعتمد هذا المصدر من قبل مؤرخي الاعتزال المعروفين، وهم: أبو القاسم البلخي في «مقالات الإسلاميين»، والقاضي عبد الجبار في «فضل الاعتزال»، وابن المرتضى في «المنية والأمل»، و«طبقات المعتزلة». وبالمقابل كان كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، المتمرد على الاعتزال، مصدراً لدى المؤرخين المناوئين، فقد استخلصوا منه المقالات المنسوبة لشيوخ الاعتزال، رغم أنهم يعتبرون ابن الرَّاوندي خارجاً عن الإسلام.

وذكر اليافعي العلّاف، بقوله: «حسن الجدال قوي الحجة، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات»[2]. وذكر في «المنية والأمل» أنه: «نسيج وحده وعالم دهره، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له، ولا من المخالفين»[3]. ووصفه تلميذه أبو العباس المُبرد قائلاً: «ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة، شهدته في مجلس وقد استشهد في كلامه بثلاثمائة

(1) الجاحظ، البخلاء، ص98.
(2) اليافعي، مرآة الجنان 2 ص116.
(3) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص106.

بيت»[1]. وما تقدم من قول ابن العميد فيه بأن النَّاس عيال عليه بالكلام. وعلى الرَّغم من أن محمداً الملطي اعتبر المعتزلة من مخالفي القبلة إلا أنه قال عن العلاف: «لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم»[2].

وصفت مقالات العلَّاف عند المناوئين بالفضائح، والشَّنائع، والحماقات. مثل ذلك، ما قاله عبد القاهر البغدادي: «وقد جرى على منهاج أبناء السَّبايا لظهور أكثر البدع منهم»[3]. وفي سرده لمقالات العلَّاف يسترسل ابن حزم (ت456هـ) في القول: «وحماقاتهم أكثر من ذلك، نعوذ بالله من الخذلان»[4]. ووصفه الخطيب البغدادي، بأكثر من ذلك، قال: «كان خبيث القول، فارق إجماع المسلمين»، ثم حاول وصمه بموبقة خطيرة، بقوله: «يشرب عند أبي عثمان بن عبد الوهاب، فراود غلاماً»[5]. وآخر ما نورده من النقمة على العلَّاف ما قاله عبد الله الفخري (القرن التاسع الهجري): «أحد شيوخهم ومصنفي كتبهم وفقهائهم، بل حمقائهم ورؤوسهم، بل تيوسهم، كذا ترجم لهذا بعض الأئمة الأكابر»[6]. إن كل المؤرخين الذين أبدوا بغضهم، ونقمتهم من المعتزلة كانوا من المتشددين ضد الفرق والمذاهب الأُخر، وهم أصحاب مقالة الفرقة النَّاجية من بين اثنتين وسبعين فرقة.

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص257.

(2) الملطي، التنبيه، ص31.

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص102.

(4) ابن حزم، الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل 4 ص204.

(5) البغدادي، تاريخ بغداد 3 ص336.

(6) الفخري، تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان، ص89.

كان قدوم العلَّاف إلى بغداد، بطلب من المأمون وبتعريف من المعتزلي ثمامة بن أشرس، العام (203هـ) أو بعده بقليل. وقبل ذلك كان العلَّاف قد وصل إلى بغداد، عبر نهر دجلة، مقبوضاً عليه من قبل الخليفة المهدي، في حملته ضد المانوية والزندقة، ورد ذلك باعتراف العلاف: «ورد كتاب المهدي في حملي من البصرة فحملتُ، واجتمع النَّاس لانتزاعي منهم، فنهيتهم»[1]. وكان قد أوجز مهام قدومه إلى بغداد بقوله للمأمون: «يا أمير المؤمنين إني ما أتيتك لمرزية دينار ولا درهم، ولكن لنفيك الشُّبهين عن الله، شبه الخالق وشبه الجور»[2]. فكان الجواب مريحاً للعلاف: «يا أبا الهذيل ما قلتُ أنا ولا أحد آبائي بالتشبيه».

بعدها استقر العلَّاف ببغداد برعاية خاصة من المأمون، وأجرى له راتباً، قُدر بستين ألف درهم في العام، وقيل: كان يوزعه في أصحابه[3]. وكان يناظر بحضرته، وفي أحيان كثيرة بأمر منه، واستمر له ذلك طوال خلافة المعتصم والواثق حتى وفاته، قبل الانقلاب على الاعتزال بفترة قصيرة. وعلى الرَّغم من هذه المنزلة الكبيرة إلا أن العلَّاف لم يتوسم وظيفة حكومية، بل اقتصر نشاطه على التَّناظر، والرَّد على خصوم الاعتزال.

ومن تفاصيل علاقته بالمأمون ما ورد في كتاب مخطوط، تحت عنوان «مناظرة أبي الهذيل لمجنون الدير» المنسوخ عام (1090هـ ـ 1679 ميلادية)، ومؤلفه مجهول: «أمر المأمون أن

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص254.

(2) المصدر نفسه، ص227.

(3) ابن المرتضى، المُنية والأمل، ص159.

يكتب إلى جماعة من أصحاب الحديث وأصحاب الكلام المعروفين بالجدال والأدب، فأمرهم بالأهبة للسَّفر إلى بغداد، وكان منهم رجل من أهل البصرة، يقال له: أبو الهذيل العلَّاف، وكان مقدماً عند الخليفة، لا يكاد يمل مجلسه»[1]. ويُعرف مؤلف المخطوط مجنون الدَّير أنه مناظر بارع كان سجيناً، وربما لخطورته كان مقيداً بالحديد، يُعالج من مرض ألمَ به بدير بالرَّقة من الشَّام.

ويبدو من تفاصيل تلك المناظرة أن مجنون الدَّير كان سجيناً سياسياً من الشِّيعة. فالمناظرة كانت تدور حول تأكيد الوصية لعلي بن أبي طالب وذريته، والمجنون كان متحمساً لذلك، وقد أنكر على العلَّاف قبوله براتب من خزينة الدَّولة، وصرح بإقامة حد السَّرقة عليه وعلى المأمون. ولكن مَنْ هو هذا السَّجين الذي تسمح السُّلطة بالتَّناظر معه في شأن سياسي مثل شأن الإمامة، ويشيع خبر قطعه لشِّيوخ الجدل، ثم سعى العلَّاف لمنازلته، ويُصرح أمام العلَّاف والحاضرين بقطع يد المأمون بعد أن اعتبره سارقاً؟!

للتأكد من صحة معلومات المخطوط نحاول الاستفادة من رواية أبي منصور الطبرسي (من القرن السابع الهجري) في تفصيله لتلك المناظرة، كما ورد في كتابه «الاحتجاج» تحت عنوان «مناظرة رجل من الشِّيعة مع أبي الهذيل العلاف». وجاء في الرِّواية على لسَّان العلاف: بعد دخول الرِّقة بمعية المأمون، ذُكر له أن مجنوناً حسن الكلام يقيم بدير من أديرتها، «فأتيته فإذا بشيخ حسن الهيئة جالس على وسادة يسرح رأسه ولحيته، فسلمتُ عليه

(1) مخطوطة في المكتبة البريطانية رقم 3391.

فرد السَّلام وقال: ممن يكون الرَّجل؟ قلتُ: من أهل العراق. قال: نِعم أهل الظرف والأدب. قال: من أيها أنت؟ قلتُ: من أهل البصرة، قال: أهل التَّجارب والعِلم. قال: فمن أيهم أنت؟ قلتُ: أبو الهذيل العلاف. قال: المتكلم؟ قلت: بلى. فوثب عن وسادته وأجلسني عليها، ثم قال، بعد كلام جرى بيننا، ما تقولون في الإمامة...»[1].

كانت المناظرة، حسب روايتها في المخطوط، حول مسائل عديدة منها مسألة الإمامة. كذلك، ورد فيها، أن الرَّجل، المجنون، كان سجيناً. لكن رواية الطَّبرسي اقتصرت على مسألة الإمامة فقط، وورد فيها أن جنون الرَّجل كان بسبب فقدان ثروته غدراً، ثم يخبر العلَّاف المأمون بقصته، ويعمل على التَّدخل عنده لعلاجه، وتعويض ما فقده من ثروة. وبعدها يصبح نديماً للمأمون، فيقنعه بالتَّشيع. وربما أقنعه بإسناد ولاية العهد إلى الإمام علي الرِّضا (ت203هـ). والذي يمكن قوله: إن هذا التَّأليف، حسب المخطوط، كان متأخراً على عصر المأمون والعلَّاف، وكان هدفه تأكيد عدم جدية المأمون في إسناد ولاية العهد للإمام الشِّيعي الثامن علي الرِّضا، ولعلَّ مثل هذا التَّأليف يعود إلى فترة الحكم البويهي، فخلالها قد نشط التَّأليف الشِّيعي والتَّأكيد على الوصية، والمقابلة كانت جارية بين التَّشيع والاعتزال.

كان أبو الهذيل مناظراً متمرساً برز من بين شيوخ الكلام الآخرين، ويُشير إلى ذلك التفوق بتمثله بقول الشَّاعر في واحدة من مناظراته:

---

(1) الطبرسي، الاحتجاج 2 ص150 ـ 151.

فلو كنت الحديد للينوني
ولكني أشد من الحديد[1]

ومن طريف ما يذكر عن مناظرات العلَّاف أن أحد المواظبين على مناظرته، والمنقطع دائماً أمامه، قال له يوماً: «أنا إذا أخذت مضجعي تحت القطيفة كلمتك وقطعتك، وإذا جئتك قطعتني»، فقال له: «إذا جئتني حملتَ القطيفةَ معك، وادخل بها وكلمني»[2]! ومع ذلك فالعلَّاف ضعف، يوماً، أمام المتكلم الكوفي هشام بن الحكم عندما تناظرا حول الحركة، وكان هشام قد بادره بالسُّؤال: «إذا زعمت أن الحركة ترى فلم زعمت أنها لا تلمس؟»، فأجاب العلاف: «لأنها ليست بجسم فيلمس؛ لأن اللَّمس يقع على الأجسام»، فرد هشام: «فقل إنها لا تُرى؛ لأن الرؤية إنما تقع على الأجسام». وانتهت المناظرة، كما يروي تفاصيلها المسعودي: «فانقطع أبو الهذيل ولم يرد جواباً»[3]. وقد جرت العادة أن المنقطع في المناظرة إما أن يبدي اعترافه بفوز مناظره، فيلحق رأيه، وأما أن يسكت عن الجواب.

كانت هذه المناظرات مظهراً من مظاهر حركة فكرية وعلمية واسعة، من آثارها تزايد حركة التَّرجمة، وفتح المعاهد التي اشتهرت عالمياً آنذاك، كدار الحكمة ببغداد. وإذا قلنا إن حرية الفكر قد انتعشت خلال تفوق الاعتزال على بقية المذاهب، فالمقصود من ذلك الحرية التي كانت تسود تلك المناظرات لا

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص256. والبيت لسويد بن أبي الكاهل اليشكري (حاشية المحقق).
(2) المصدر نفسه، ص260.
(3) المسعودي، مروج الذَّهب 5 ص22.

الحرية الفكرية العامة، والتي كانت مقيدة بمصالح الحكم والاتفاق مع مقالات الاعتزال. فالمتناظرون من مختلف الأديان والمذاهب، ولكن بعد وفاة المأمون تلبدت أجواء تلك الحرية بغيوم قسوة المعتصم كونه عسكرياً قلد سُنَّة سلفه في مقالة خلق القرآن، دون أن يعرف ماهية هذه المقالة أو غيرها.

كان لأبي الهذيل العلاَّف دور كبير، وعلى وجه الخصوص في إدخال الفلسفة على مقالات الاعتزال[1]، وأهم مقالاته في نفي الصفات، وطبيعة الجسم وما يتعلق به من أعراض وحركة وسكون. أما المقالات الأخرى، التي تخص علم الله، ومكانه، واستطاعته، وطبيعة أهل الجنة والنار وغيرها، فقد وردت كرياضة فكرية في مناظراته، قصد فيها الإثارة وحمية الجدل. هذا ما يؤكده مؤرخون معتزلة مثل الخياط في «الانتصار»، والبلخي في «المقالات».

كان الخياط قد اعتذر عن مقالات العلاَّف، المشار إليها، قائلاً: «قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته، أخبر بذلك جماعة غير متهمين، منهم جعفر بن حرب»[2]. أما البلخي فقد أعلن صراحة عدم جدية تلك المقالات، بقوله: «إنما كان أبو الهذيل يتكلم في هذا الباب، الذي ذكرناه عن طريق النَّظر، ويشحذ به الإفهام، ويستخرج قوى المناظرين، ثم تاب من الخوض فيه والاحتجاج له، عندما رأى من اعتقاد مَنْ اعتقده»[3]. وبغض النَّظر عن صحة ما ذهب إليه هذان المعتزليان فإن كتب الملّل والنِّحل جعلت من تلك المقالات أساساً في فكر العلاَّف،

(1) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص50.

(2) الخياط، الانتصار، ص15.

(3) البلخي، فضل الاعتزال، ص70.

وعلى أساسها تمت محاكمته فكرياً، وتحديد الموقف منه.

إن الجديد الذي أضافه أبو الهذيل على التَّوحيد المعتزلي، المبني على نفي الصفات عن الذَّات الإلـهية هو فلسفته لهذا النَّفي، بعد أن طرحها واصل بن عطاء عن الجعد بن درهم وجهم بن صفوان على حد تعبير الشهرستاني «غير نضيجة»[1]. قصد العلَّاف بنفي الصِّفات إلى تأكيد الفرد لا الكثرة في الذَّات الإلـهية، فالعلم، والقدرة، والحياة، والرحمة، والجلالة، والبصر، والسَّمع، والعظمة، وكل ما تعنيه الأسماء الحسنى هي الذَّات نفسها وليست صفات لها، وعلى حد تعبير الخياط في رده على ابن الرَّاوندي: «إن علم الله عند أبي الهذيل هو الله»[2]. ويلخص الأشعري فلسفة العلَّاف في الصِّفات بالآتي: «هو عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو»[3].

ومن هذا المنطلق أقر المعتزلة مسألة خلق القرآن، رافضين أن يكون كلام الله القديم، فوجوده إما مكتوباً، أو محفوظاً، أو مرتلاً من قبل النَّاس. كذلك بالنِّسبة لمكان الله فأكد العلاف: أنه في كل مكان، ولا تحديد لمكانه. وأقر في رؤية الله عدم قدرة الأبصار على رؤيته، بل يرى بالقلوب فقط. وارتباطاً بما أكده العلَّاف حول القرآن، لا بد من الإشارة أيضاً إلى ما يقابله من مقالته في الحديث النَّبوي، فقد توقف المعتزلة عامةً، بحذر شديد، أمام الإسهاب في رواية الحديث. وبرواية الحميري يرى العلَّاف أن الحجة بالخبر عن النَّبي لا تقبل إلا بشهادة عشرين

(1) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص46.

(2) الخياط، الانتصار، ص91.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص225.

رجلاً، تشترط فيهم العدالة، والحجة الظاهرة على ذلك هو الآية[1]: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65].

انطلق العلَّاف في مقالته بالجسم من فكرة الذَّرة أو الجوهر الفرد، وتبني مثل هذه الفكرة يعني بداية تبني الاعتزال لأفكار فلسفية بشأن الطبيعة. ولعلَّ القائلين، من الباحثين المعاصرين، بأن العلَّاف هو أول من أدخل الفكر الذَّري إلى المباحث الإسلامية، يتجاوزون جهود هشام بن الحكم (ت188هـ)، وكلَّ مَنْ حاور وناظر في هذه القضية بالذَّات، فمثلما نشب الخلاف بين العلَّاف وتلميذه النَّظام حول قول الأخير بالجزء الذي لا نهاية لتجزئته، نشب بين هشام بن الحكم وجماعة من أصحابه الذين رفضوا القول بلا نهائية التجزئة[2].

وتتحدد الأجسام في نظر العلَّاف بستة أجزاء، متداخلة من جهات الجسم الأربعة المحيطة، ومن الأعلى والأسفل. ويجوز للجزء المنفرد أن يتحرك ويسكن، دون القدرة على اكتسابه للأعراض، ألوان، وطعوم، وروائح وغيرها، وكذلك بالنسبة للطُّول والعرض والعمق. أما حركة هذه الأَجسام فهي حركة مكانية فقط، يتجه بها الجسم من المكان الأَول إلى المكان الثاني. وعادة، حسب مقالة العلَّاف، تتحقق الحركة في مكانين وزمانين، بينما يتحقق السُّكون بمكان واحد وفي زمانين؛ لأن الزَّمن لا يتوقف عن الجريان.

وإذا كان مفكرو الاعتزال الآخرون، مثل النَّظام والجُبَّائي،

(1) الحميري، الحُور العِين، ص327.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص59.

قد أكدوا وجود حركتين: نقلة واعتماد أو خفيفة وظاهرية، فإن العلَّاف قد قال بحركة واحدة، قد تتوزع على أجزاء الجسم الواحد، وهي تختلف عن بعضها بعضاً في الزَّمان والفاعل. لكن العلَّاف يضع كل هذه الآراء جانباً، ويخضع اجتماع أجزاء الجسم، وافتراقها، وحركتها، وسكونها إلى مشيئة الله.

لقد خضعت آراء العلَّاف الكلامية والفلسفية إلى تفسيرات مختلفة، نتجت عنها مؤلفات كثيرة، حاول مؤلفوها تقليب النُّصوص التي تركها المحابون والمناوؤن، على حدٍ سواء، ليجدوا خيوطاً تربطهم بحقيقة تلك الآراء. ولأن المطروح هو رأي أو تفسير، وليس نصاً من كتاب أو رسالة، لذا، فعملية البحث مستمرة في الاعتزال والمذاهب التي عاصرته، فالرِّواية التَّاريخية تلعب دوراً أساسياً في ذلك.

وبلا شك، لا ينطبق هذا على أصحاب الآثار الباقية من فلاسفة ومفكرين، فآثارهم هي التي تحدد مقاصد وتأويلات الباحثين، ولا تسمح بتحميلها أكثر مما يجب. وكما هو واضح من الرِّوايات التاريخية كانت للاعتزال مؤلفات عديدة، لم يبق منها غير السطور والصفحات القليلة، سُجلت؛ كخواطر ومذكرات متفرقة هنا وهناك. ولعلَّ ذلك له علاقة بردة الفعل ضد هذا الفكر منذ أيام المتوكل. فسرعان ما أخليت المكتبات من مؤلفات الاعتزال، بينما حافظت المؤلفات المعادية على وجودها، وأخذت طريقها؛ كمصادر أساسية، ينهل منها المهتمون ما يتناسب مع توجهاتهم الفكرية الحديثة، لكن هناك من كتب المعتزلة المتأخرين، وردت فيها سير حياة وعرض أفكار شيوخهم تسد حاجةً، مثل: «الانتصار» للخياط، و«فضل الاعتزال» للبلخي وآخرين، و«المسائل في الخلاف

بين البصريين والبغداديين» لأبي رشيد النِّيسابوري وسواها.

إن اضطراب المصادر جعلت المستشرق (كارل بروكلمان) يتجاوز متكلمين تأسس الاعتزال بمقالاتهم، وعنهم أصبح العلَّاف متكلماً، عندما يشير إلى العلَّاف أنه المؤسس الحقيقي للتَّأليف في علم الكلام[1]. فما هو الدَّليل التَّاريخي الذي أقنع (بروكلمان) بأنه ليس من تأليف لدى المتكلمين الذين سبقوا العلاف؟ علماً أنه لم يصل كتاب أو رسالة للعلاف، بينما هناك رسائل حفظتها المؤلفات التَّاريخية لواصل بن عطاء. ونتيجة لهذا الاضطراب، في الرِّواية، وردت تأكيدات من باحثين آخرين تفيد أن العلَّاف هو أول مَنْ تبنى مسألة الذَّرة إسلامياً، بعد أن اختفت جهود متكلمين آخرين عن نظرهم، مثلما اختفى الكثير من آراء العلَّاف خلف ما أراد قوله فيه ابن الرَّاوندي، أو الأشعري.

وعدم الحرص على المصدر، أيضاً، قاد الباحث ألبير نصري نادر أن يزيد على النَّص المقتبس من بخلاء الجاحظ حول العلَّاف عبارة: «أبخل المعتزلة»[2]، بينما لم يرد الجاحظ هذه العبارة، وكذلك لم يكن اندفاع الباحث علي سامي النَّشار، خارج هذا الاضطراب، عندما وصف العلاقة، والتي منها كان لقب العلَّاف، أنها من الأعمال الواطئة بنظره دلالة على الأصل غير العربي[3]، بينما تمسك بها آخرون؛ كشهادة على طبقية حركة الاعتزال وثوريتها، كما أشرنا في مستهل الفصل.

---

(1) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 4 ص20.

(2) نادر، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ص17.

(3) النَّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1 ص354.

توفي أبو الهذيل العلَّاف بسامراء[1]، وحسب رواية أبي الحسين الخيَّاط أن وفاته كانت السَّنة (227هـ)، بعد أن عاش قرناً من الزَّمن، وقال عن عمره الطَّويل: «لي نصف عمر الإسلام». وقيل: انتهت حياته إلى الخرف والعمى، لكن هذا الخرف، كما يروى، لم يؤثر على قوله بأُصول الاعتزال الخمسة: التَّوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «لكنه ضعف عن مناهضة المناظرين وحجاج المخالفين وضعف خاطره»[2].

ويبدو أن ضعف الخاطر، والوهن أمام المحاججين جعلا العلَّاف يعلن تخليه عن ما كان يقول به كرياضة فكرية. ولمقامه الكبير في البلاط العباسي جلس الواثق مستقبلاً التعازي بوفاته، بعد أن صلى عليه القاضي المعتزلي أحمد بن أبي داؤد، وحسب رواية الوزير ابن يزداذ أن ابن أبي داؤد كبر على جنازته خمساً (يُعلل فقهاء الشِّيعة تكبير خمس تكبيرات على الجنازة بأنها تكبيرة واحدة من كل صلاة من صلوات اليوم الخمس)، وقد برر ابن أبي دؤاد ذلك، بقوله: «إن أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم فصليت عليه صلاتهم»[3].

وحسب رواية صاحب الفهرست كانت تركته ثمانية وأربعين كتاباً، أغلبها ردود فكرية على الخصوم، أو تحرير مناظرات منها: كتاب «الإمامة»، «رد على أبي شمر في الارجاء»، «رد على

(1) المسعودي، مروج الذَّهب 5 ص21.

(2) النَّديم، الفهرست، ص204، المرتضى، الأمالي 1 ص124.

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص263، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص48.

السُّوفسطائية»، «رد على المجوس»، «التوليد على النَّظام»، «مقتل غيلان»، «كتاب إلى الدِّمشقيين»، «الوعد والوعيد»، «طاعة لا يراد الله بها» وغيرها. وقد حاول بعض الرِّواة أن ينسب هذا الفضل بالتَّأليف إلى مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء، عندما قالوا أنه أخذ من زوجة واصل، أم يوسف، قمطرين من كتبه «فعسى أن يكون كلامه من ذلك»[1]. وورد ذلك من باب تأكيد فضل واصل بن عطاء، والتزام أبي الهذيل العلَّاف بمنطلقات المذهب الأولى.

(1) الأسدأبادي، المصدر نفسه، ص241.

الفصل الرَّابع

إبراهيم النَّظام

«أعطيتَ النَّظّامَ أصْلاً أدرَكَ بهِ الحَقَائق»
ابن نباتة

يمتلك أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النَّظام، من بين كبار مفكري الاعتزال، قدرة عقلية جمعت بين الفلسفة والعلم والأدب، جعلت منه فيلسوفاً في وقت كان الاعتزال يحبو نحو الفلسفة، بعد نشاط المترجمين السِّريانيين في تعريب الكتب الفلسفية من اللُّغات الهندية والنِّبطية والسِّريانية واليونانية، وما أحدثه أستاذه أبو الهذيل العلَّاف في إدخال الفلسفة على مقالات الاعتزال، مثلما جرى التَّنويه عن ذلك.

وعلى الرغم من الحياة القصيرة التي قضاها النَّظام بين البصرة وبغداد وسامراء إلا أنه اعتقد بأفكار أولية مهمة في مجال فلسفة الوجود، منها ما حققته العلوم الطبيعية الحديثة، وما دافعت عنه فلسفات معاصرة، مثل اللانهاية في قسمة الجزء، وتعايش الأضداد في جسم واحد، والمداخلة والكمون؛ أي: إمكانية ظهور الأشياء بعضها من البعض الآخر، مروراً بفكرة لا مادة بدون حركة ولا وجود للسُّكون. وإضافة إلى ذلك، فللنَّظام، في المجال

الاجتماعي، آراء خاصة في الإمامة، تبعه فيها أغلب مفكري الاعتزال. أما في الجانب المعرفي فقد أكدَ مقالة الجهمية السَّالفة: «الفكر قبل ورود السمع»، وطريق معرفة الإنسان عنده هي الحواس.

كان النَّظام غلاماً عندما قدم به والده إلى اللُّغوي وواضع علم العروض المعروف الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ) بالبصرة ليعلمه، وقد امتحنه الفراهيدي امتحان القبول، طالباً منه وصف الزُّجاجة ووصف النَّخلة، وسأل النَّظام الفراهيدي مستفسراً: مدحاً أم ذماً؟ وبعدما وصفهما على الحالتين بحسن اللَّفظ وعميق المعنى، قال له الفراهيدي متعجباً: «يا بُني نحن بالتَّعلم منك أحوج»[1]. ويعلق الشَّريف المرتضى على وصف النَّظام للزُّجاجة والنَّخلة بقوله: «وهذه بلاغة من النَّظام حسنة؛ لأن البلاغة هي وصف الشيء ذماً أو مدحاً بأقصى ما يقال فيه»[2]. وردت هذه الحادثة الموثقة، في أكثر من مصدر، إشارة إلى نبوغ النَّظام الفكري والفلسفي، في ما بعد.

تحدر إبراهيم النَّظام من موالي البصرة، قيل: جرى الرِّق «على أحد آبائه»[3]. كانت موالاة أسرته لآل الحارث بن عباد الضَّبعي، وقال آخرون: إنه مولى للزيادين. ويبدو أنه من سكان البصرة الأصليين، فليس هناك ما يدلل على تحدره من خارج العراق. وتشير مفكرة الجاحظ عن شيخه أنه كان فقيراً لا يمتلك قوت يومه، وقال: «أخبرني أبو إسحاق النَّظام بقوله: جعتُ حتى

(1) المرتضى، الأمالي 1 ص189.
(2) المصدر نفسه.
(3) النَّديم، الفهرست، ص205، المرتضى، الأمالي 1 ص187.

أكلت الطين، وما صرت إلى ذلك (يعني: عدم إيمانه بالتَّطير) حتى قلبت قرية من قرى البصرة أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء، فما قدرت عليه، وكان عليَّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدريهمات»[1].

يعد الجاحظ أوثق الإخباريين عن النَّظام، فهو تلميذه ومن خاصته، وفي فضل هذه الصِّلة يقول القاضي عبد الجبار: «ومن عظم محله أن مثل الجاحظ من غلمانه»[2]. ووردت عند ابن المرتضى: «ويكفيك أن الجاحظ من تلامذته»[3]. ويحدد الجاحظ مكانة النَّظام في الاعتزال قائلاً: «ولولا أصحاب النَّظام لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول: إنه نهج لهم سبيلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، أظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النِّعمة»[4].

وتتأكد صحة تقييم الجاحظ للنَّظام، وتقديمه على متكلمي عصره، من خلال منحاه العلمي في مختلف آرائه، فكان صريحاً في رفض الخرافات المتداخلة في الاعتقاد الدِّيني. قال: «إبراهيم مأمون اللِّسان، قليل الزَّلل والزَّيغ في باب الصِّدق والكذب، ولم أزعم أنه قليل الزَّيغ، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء البتة، وإنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض»[5].

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 3 ص451.
(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص265.
(3) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص160.
(4) الجاحظ، كتاب الحيوان 4 ص206.
(5) المصدر نفسه 2 ص154.

يقابل هذا الاعتراف بفضل النَّظام، من صاحب معاصر وأديب ذائع الصيت مثل الجاحظ، رأي آخر مملوء بالكراهية والبغض، ورد في أغلب كتب الملِّل والنِّحل المخالفة للاعتزال. قال عبد القاهر البغدادي: «كان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من السِّمنية القائلين بتكافؤ الأَدلة، وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة»[1]. ويشدد ابن حزم اللَّهجة في ذمه بقول يستند إلى كتاب ابن الرَّاوندي «اللَّفظ والإصلاح»: «أن إبراهيم النَّظام رأس المعتزلة، مع علو طبقته في الكلام وتمكنه وتحكمه في المعرفة، تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه، بأن وضع له كتاباً في تفضيل التَّثليث على التَّوحيد»[2].

وقال الذَّهبي: «لم يكن النَّظام ممَنْ نفعه العلم والفهم، وقد كفره جماعة»[3]. وذكر ابن المعتز، كما يدعي، ونقل عنه البغدادي، من (عبث) النَّظام شعره الآتي:

ما زلتُ آخذ روح الدَّنِّ في لطفٍ
واستبيح دماً مِنْ غير مذبوح
حتى انثنيتُ ولي روُحان في جسدي
والزِّقُّ مُطّرحٌ جسمٌ بلا روحِي[4]

كتب ابن أبي الحديد المعتزلي البغدادي (ت656هـ)، في النَّظام بما يؤكد همه العلمي: «كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعيداً عن معرفة الأَخبار

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص15.
(2) ابن حزم، طوق الحمامة، ص31.
(3) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 1 ص541.
(4) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص272، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص136، كتاب المِلل والنِّحل، ص102.

والسير، منصباً فكره، مجهداً نفسه في الأمور النَّظرية الدَّقيقة، كمسألة الجزء ومداخلة الأَجسام وغيرها، ولم يكن الحديث والسِّير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها ممن لا يوثق بقوله»[1]. وفي ذلك قصد ابن أبي الحديد قول النَّظام في علي بن أبي طالب بأنه كان يوهم النَّاس بنزول وحي أو وصية بشأن الخوارج، عندما كان يرفع رأسه إلى السَّماء، ثم يطرقه إلى الأرض، خلال معركة النَّهروان[2].

رد النَّظام على التُّهم التي وجهت له في حياته وبعد مماته، عند مناظرته مع ضرار بن عمرو في حضرة هارون الرَّشيد (ت193هـ)، بوصف المتهمين بأنهم لم يبلغوا ما يقول. ومن تفاصيل تلك المناظرة: أن اجتمع ضرار والنَّظام وتناظرا بين يدي الرَّشيد في موضوع القدر، بعد أن مال ضرار عن رأي المعتزلة إلى رأي أهل الإجبار، ولما عجز الرَّشيد عن فهم ما ذهبوا إليه، أمرهم بالانتقال إلى مجلس الكسائي النَّحوي، برفقة بعض خاصة الخليفة، ليحكم بينهما، وفي طريقهما إلى مجلس الكسائي همس النَّظام بأذن ضرار قائلاً: «أنت تعلم أن الكسائي لا يحسن شيئاً من النَّظر، وإنما معول له على النَّحو والحساب، ولكن تُهيِّئ له مسألة نحو، وأهيئ له مسألة حساب، فنشغله بهما؛ لأنا لا نأمن أن يسمع منا ما لم يسمعه ولم يبلغه فهمه، أن ينسبنا إلى الزَّندقة»[3].

يُوصف النظام أنه كان سليم الحواس، صافي الذِّهن، متأملاً على الدَّوام. حتى قيل عنه إنه: «لا يقرب من الحدادين لصفاء

---

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 5 ص129 ـ 130.
(2) المصدر نفسه.
(3) الحموي، معجم الأدباء 5 ص196.

سمعه»[1]. ويقول الجاحظ: أنه كان تلقائياً بعلاقاته، و«أضيق النَّاس صدراً بحمل سرٍ، وكان شرُّ ما يكون إذا يؤكد عليه صاحب السِّر، وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصة، فيسلم صاحب السِّر»[2].

قد تصاحب هذه خصلة مختلف النَّاس، ولعلَّها تعدّ من العيوب في سلوكهم، لكنها لا تؤخذ على فيلسوف أو عالم، أو مبدع ما، فمثل هؤلاء لا يراعون ذلك لانشغالهم عنها، وكذلك انشغال النَّاس عن عيوبهم الشَّخصية في النَّظر إلى مواهبهم. كان النَّظام على هذه الشاكلة، ولعلَّ إشارة الجاحظ إلى هذه الخصلة لها علاقة بخطورتها، فقد لا تخلو تلك الأَسرار من فكرة فلسفية أو دينية أو شبهة تؤدي إلى القتل، وهذا ما يريد قوله الجاحظ بعبارته: «فيسلم صاحب السر».

أُرسل النظام إلى مدرسة الفراهيدي لتعلم أُصول الشِّعر واللُّغة، ولم يُرسل إلى مجالس الفقهاء والمتكلمين الكثيرة بالبصرة، وبذلك كان من المؤمل أن يصبح أديباً أو شاعراً. لكن رغبته في الفلسفة ومقدرته الفائقة على التأمل الفكري أفقدته ذلك الموقع المتوقع له، وجعلت الشِّعر لديه هواية مارسها لفترة وجيزة من حياته. فعن النَّظام الشَّاعر وتحوله نحو الكلام قال ابن المعتز (قُتل 296هـ): «وحدثني ابن الكوفي قال: كان مذهب إبراهيم النَّظام في أول أمره الشِّعر، وانتقل إلى الكلام، ومذهب أبي نواس الكلام وانتقل إلى الشِّعر»[3]، وقال أيضاً: «وشعره قليل،

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص264.

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص187.

(3) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص272. بدت المبالغة واضحة بشأن علاقة =

وكان يستقي الشِّعر من الكلام والجدل»[1].

وفي المعنى نفسه قال الشَّريف المرتضى: «كان النَّظام شاعراً فصار متكلماً، بعكس أبي نواس»[2]. وقيل: إن أبا نواس كان تلميذاً للنَّظام، لكنه ترك مجلسه، ولم يعد يهوى الكلام وأصحابه، متوجهاً إلى الشِّعر بكل جوارحه، وفي ما بعد حاول النَّظام استمالته إلى الاعتزال، ونهيه من شرب الخمر، فعمد إلى هجاء أستاذه بقصيدة من خمرياته، أطلق عليها المحققون لديوانه اسم «مدعي فلسفة»، أو «دع عنك لومي»، وهي كما توصف من روائع الخمريات، ويذكر منها النَّديم بيتاً واحداً، يخص إبراهيم النَّظام:

فقل لمَنْ يدعي في العلم فلسفة
ذكرت شيئاً وغابت عنك أشياء[3]

= أبي نواس بعلم الكلام في كتاب «المتهتك الفاضل أبو نواس شاعر الحداثة والخمرة والتَّمرد والاغتراب» (دار التنوير، حمص1996)، فقد عمد المؤلف سليمان الحريتاني إلى تحوير الرِّوايات التي أشك أنه أخذها مباشرة من مصادرها، ورد ذلك بقوله: «جالس أبو نواس أصحاب علم الكلام والمتكلمين، فأخذ علمهم وناظرهم وكان (متكلماً جدلاً)، وكاد أن يكون إماماً من أئمة علم الكلام، حتى أن بعض الرواة أكدوا على أن أبا نواس (بدأ متكلماً ثم انتقل إلى نظم الشِّعر)» ص147.
إنما الحقيقة هي ما قال ابن منظور في «مختار الأغاني في الأخبار والتهاني» حول علاقة أبي نواس بالكلام: «اشتهى الكلام فقعد إلى أصحابه فتعلم منهم شيئاً من الكلام» (3 ص11). وما قاله ابن المعتز: «مذهب أبي نواس الكلام وانتقل إلى الشِّعر» (طبقات الشعراء، ص272). فابن منظور لم يقل عن أبي نواس: «متكلماً جدلاً»، ولا ابن المعتز قال: «بدأ متكلماً ثم انتقل...». واللافت للنَّظر كان توثيق المؤلف المذكور لمصادر ومراجع كتابه يوهم الغلط.

(1) ابن المعتز، المصدر نفسه، ص273.

(2) المرتضى، الأمالي 1 ص187.

(3) النَّديم، الفهرست، ص205. وردت في ديوان أبي نواس، مصر 1932 =

ولإتمام الغرض نلحق البيت بالبيت الآتي:

لا تحظر العفو إن كنت امرأً حرجاً
فإن حظرَكه بالدِّين إزراء[1]

يقول النَّديم في شاعرية النَّظام وصلته بأبي نواس: «كان متكلماً شاعراً أديباً، وكان يتعشق أبا نواس»[2]. وربما رمى النَّديم بكلمة يتعشق إلى علاقة أخرى غير تعشق الشِّعر! فمما يذكره بعض المؤرخين كأبي حاتم السِّجستاني (ت250هـ) أن أبا نواس صحب النَّظام وهو صغير! وعن شعر النَّظام، أيضاً قال الخطيب البغدادي (ت463هـ): أنه «كان متأدباً، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين»[3]. ومن شعره الرقيق هذا:

وشادن ينطق بالطَّرف
يقصر عنه منتهى الوصف
يجرحه اللَّحظ بتكراره
ويشتكي الإيماء بالطَّرف

كذلك أشاد الذَّهبي بشاعرية النَّظام: «وله نظم رائق، وترسل فائق، وتصانيف جمة»[4]. ومن شعره، أو المنسوب إليه، الذي يصفه الشَّريف المرتضى بشدة التَّدقيق، والغوص على المعاني الأبيات الآتية:

= «حفظت» بدلاً من «ذكرت». ومطلعها:

دعْ عنكَ لومي فإن اللَّوم إغراءُ   وداوني بالتي كانت هي الداءُ

(1) ديوان أبي نواس برواية الصُّولي، ص76.

(2) النَّديم، الفهرست، ص205.

(3) البغدادي، تاريخ بغداد 6 ص97.

(4) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص541.

تــوهــمــه طَــرفــي فــآلــم خــدَهُ
فـصـار مـكـان الـوهـمِ مِـنْ نـظـري أثـرُ
وصــافــحــه قــلــبــي فــآلــم كـفـه
فـمِـنْ صـفـح قـلـبـي فـي أَنـامـلـه عـقـرُ
ومــرَّ بــقــلــبــي خــاطــراً فــجــرحــتــه
ولـم أرَ جـسـمـاً قـط يـجـرحـه الـفـكـرُ
يــمــرُّ فــمِــنْ لــيــن وحــســن تــعــطــفٍ
يُــقــال بــه ســكــرٌ ولــيــس بــه ســكــرُ[1]

ويذكر المرتضى أن أبا العتاهية أحد فحول الشُّعراء أنشد النَّظام:

إذا هــم الــنَّــديــم لــه بــلــحــظٍ
تــمــشــت فــي مــحــاســنــه الــكــلــومُ

وعلَّق صاحب الأمالي قائلاً: «ولسنا ندري أيهما أخذ من صاحبه، والنَّظام يكرر ذلك كثيراً في شهره»[2]. وهذا اعتراف للنَّظام. كذلك يعترف ابن حزم في خصوصية شعر النَّظام، بقوله: «كثيراً ما يُصرف شعراء أهل الكلام هذا المعنى في أشعارهم، فيخاطبون المرئي في الظَّاهر، خطاب المعقول الباطن، وهو المستفيض في شعر النَّظام، وغيره من المتكلمين»[3]. ويذكر ابن حزم نموذجاً من شعره:

مـا عـلـةُ الـنَّـصـر فـي الأَعـداء تـعـرفـهـا
وعــلــةُ الــفــرِّ مــنــهــم أن يــفــرونــا

(1) المرتضى، الأمالي 1 ص187.
(2) المصدر نفسه.
(3) ابن حزم، طوق الحمامة، ص11.

ومن جميل شعره، ذي الصبغة الفلسفية، ما يذكره أبو الرَّيحان البيروني عند حديثه عن أسماء اللآلىء، وصفتها عند اللغويين:

يسقي بلؤلؤة في جوف لؤلؤة
مِنْ كف لؤلؤة فاللَّون حسّيُّ
ماءٌ وماءٌ وفي ماءٍ يديرهما
ماء جرى فيهما والفكرُ وهميُّ[1]

وأخيراً نذكر من ما استحسنه عبد الله بن المعتز من شعر النَّظام:

ألا يا خير مَنْ رأت العيونُ
نظيرك لا يحسُ ولا يكونُ
وفضلك لا يُحدُّ ولا يُحارى
ولا تحوى حيازته الظُّنونُ
خُلقت بلا مشاكلة لشيءٍ
وأنت الفوقُ والثقلان دونُ
كأن الملك لم يك قبلُ شيئاً
إلى أن قامَ بالملكِ الأمينُ[2]

وعلى الرغم من الإجماع على شاعرية النَّظام وخصوصيتها، من قبل مؤرخين معاصرين له ولاحقين عليه، يلغي عبد القاهر البغدادي، بجحود واضح، إبداعه الشِّعري والأدبي، ويعده تلفيقاً من خاصته المعتزلة، قال: «يموهون على الأغمار بديته، ويوهمون

(1) البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، ص15.
(2) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص270.

إنه كان نظاماً للكلام المنثور والشِّعر الموزون، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة»[1].

ليس بعيداً أن يكون النَّظام امتهن الخرازة بالبصرة قبل وروده على بغداد وسامراء، فأغلب المعتزلة الأوائل لقبوا بأسماء مهن امتهنوها أو محلات سكنوها، ولكن هل هناك ثمة تعارض بين الخرازة (نظم أو بيع الخرز)، وقول الشِّعر أو التَّألق بالأدب! أقول: ألم يكن الشَّاعر البصري المطبوع نصر بن أحمد الخبزأرزي (ت327هـ) «أمياً، لا يكتب ولا يتهجى، وكانت حرفته خبز الأرز (التَّمن) في دكانه بمربد البَصْرة، فكان يخبز وينشد أشعاره المقصورة على الغزل، والنَّاس يزدحمون عليه، ويتطرفون باستماع شعره، ويتعجبون من حاله وأمره، وأحداث البَصْرة يتنافسون في ميله إليهم وذكره لهم، ويحفظون كلامه لقرب مأخذه وسهولته. وكان ابن لنك، على ارتفاع مقداره، ينتاب دكانه ويسمع شعره، فحضره يوماً وعليه ثياب بيض فاخرة فتأذى بالدُّخان»[2]!

كيف يعترف البغدادي بفلسفة وفكر للنَّظام ولم يعترف له بإبداع شعري! إن التَّفسير الوحيد لهذه الازدواجية هو اعتبار الشِّعر والبلاغة من أرقى الفنون وأشرفها، وتدل على وجاهة صاحبها ومكانته، فقصد البغدادي إلى إنكارها على مفكر مختلف معه بالمذهب، ولا نظن أن البغدادي اعترف بشعر لبشار بن برد، وغيره من الشُّعراء الموالي، مثلما لم تمنعه مهنة الخزازة (بيع

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص15، الإسفرائيني، التَّبصير في الدين، ص71.

(2) الثَّعالبي، يتيمة الدَّهر 2 ص428.

الحرير)، والموالاة بالاعتراف بإمامة أبي حنيفة النُّعمان (ت150هـ)، وريادته في الفقه.

كان الجانب الآخر بعد الشِّعر والأدب في حياة النَّظام اهتمامه بالتَّجارب المختبرية، إن صحت العبارة، على الحيوانات، لغرض تصنيفها وتبيان اختلاف طباعها. وقد نفعت هذه التَّجارب الجاحظ في تأليف كتابه «الحيوان»، عندما استعان بآراء النَّظام في وصفه لطباع الحيوان، مثل الكلاب السَّلوقية، والظَّليم (فحل النَّعامة)، والأَفاعي، والضَّفادع، وأنواع من السِّباع، إضافة إلى عرضه لآراء أستاذه في عناصر الطَّبيعة، ومنها خصائص النَّار والنُّور والماء وغيرها. وفي هذا المجال، هناك من يعتبر الجاحظ «وليد النَّظام ونتاجاً له»[1].

لإبراهيم النَّظام رأيه الخاص بمفسري القرآن الكريم ورواة الحديث النَّبوي، وملخص ما يراه في المفسرين: «أن أغلبهم قد أخطأ في فهم واستيعاب كلمات القرآن ومدلولاتها العامة، ولم يتمكنوا من كشف المعاني الصحيحة للآيات». ومن وصيته إلى أهل الفقه والمعرفة بخصوص المفسرين، قوله: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس»[2].

ومن الأَخطاء التي يعتقدها النَّظام في التَّفسير، وهزت ثقته بالمفسرين منها، على سبيل المثال لا الحصر، تفسيرهم للآية: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ﴾ [الجن: 18]، وكان يقول: «إن الله لم يعن بهذا

(1) أمين، ضحى الإسلام 3 ص127.

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص343.

الكلام مساجدنا التي نصلي بها، بل إنما عنى الجباه، وكل ما سجد النَّاس عليه، من يدٍ ورجلٍ وجبهة وأنف وثفنة»[1]. وأعتقد أيضاً أنهم خالفوا في تفسير الآية: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17]، فهي حسب تفسيره: «أنه يعني: السَّحاب». كذلك يراهم لم يصيبوا عندما عدوا الصِّيام فرضاً على جميع الأمم بتفسيرهم للآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

سواء أصاب النَّظام أو أخطأ في انتقاده للتَّفسير والمفسرين يُعدّ ما تقدم به تقويضاً لتِّلك القدسية المنسوبة، في أغلب الحالات، إلى أصل نبوي، بينما هي اجتهاد المفسر، وكيف قرأ النَّص. ومن المعروف أن هناك قواعد شرعية عديدة بنيت على التَّفسير أصبح حكمها حكم الثَّوابت كما هي النُّصوص القرآنية نفسها. وبالنِّسبة لذلك الوقت كان انتقاد التَّفسير ظاهرة جريئة على اعتبار أن المفسرين بشر يصيبون ويخطئون، وتحمل النَّظام وزر هذه المهمة التي أسفرت عن تشويه أفكاره وتسميتها بالفضائح الشَّنيعة.

ينطلق النَّظام في محاورة الأفكار والاعتقادات وإظهار صحتها وتناقضها من مبدأ الشك، فهو القائل: «الشَّاك أقرب من الجاحد، ولم يكن يقين حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك»[2]. وحالة الشك عند النَّظام هي الحوار ثم الرَّفض أو القبول. ولعلَّ شك النَّظام في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص36.

العقائد والأَفكار كان امتداداً لسلوكه في التَّعامل مع الآخرين، الذي يعدّه الجاحظ عيباً شخصياً، وذلك بقوله: «إنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه». وبهذا لم تعدّ لدى النَّظام حقائق مطلقة، وليس هناك ما هو خارج دائرة شكه أو سوء ظنه. وحسب رواية الشَّهرستاني نراه يفسر سؤال عمر بن الخطاب للنَّبي عند صلح الحديبية «ألسنا على الحق، وهم على الباطل، فلمَ نعطي الدُّنيا بديننا؟» بأنه «شك وتردد في الدِّين»[1].

وبمثلها فسر شخوص علي بن أبي طالب إلى السَّماء، وإطراقه إلى الأرض أنه إيهام بوحي، أو نزول وصية، مثلما تَقدم. ويلازم الشَّك النَّظام وهو في طريقه إلى مجلس الكسائي في احتمال أن يُتهم وضرار بن عمرو بالزَّندقة، كما ورد ذكر ذلك. يتضح مما تقدم أن شك النَّظام وقلة ثقته وسوء ظنه لم يأت بمعنى رفض الحقائق وتحميل الوقائع أكثر من حجمها، بدافع وساوس نفسية، تظهر كمرض عصابي، بل نجد شكه يعبر عن حالة تردد في قبول وتصديق الأَفكار والرِّوايات، وقد مكنه هذا من تمحيص ما يرد إلى سمعه، وما يقرأه في صفحات الكتب، وبالتَّالي له علاقة بمبدأ: «الفكر قبل ورود السمع»[2].

لقد شمل شك النَّظام روايات وأسانيد الحديث النَّبوي أيضاً، ومن مقابلة الأَحاديث وإظهار التَّناقض بينها توصل إلى الرَّأي الآتي: «كيف نأمن كذب الصَّادق وخيانة الأَمين، وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدعي لقاء من لم يبلغه

---

(1) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص56.

(2) المصدر نفسه، ص58.

(...)، ولولا أن الفقهاء المحدثين والرُّواة والصُّلحاء المرضيين يكذبون في الأَخبار، ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم، ولا تدافعت أخبارهم»[1].

ومما قاله في تناقض رواية الحديث: «الذين رووا منهم أن النبي قال: **لا عدوى ولا طيرة**، هم الذين رووا أن النَّبي قال: **فرَّ من المجذوم فرارك من الأَسد**. والذين رووا أن النَّبي قال: **خير أمتي القرن الذي بعثت فيه**، هم الذين رووا أن النَّبي قال: **مثل أمتي مثل المطر، لا يدري أأوله خير أم آخره!**، وأن الذين رووا أن ابن أبي معيط[2] لما أمرَ (النَّبي) بقتله قال: مَنْ للصِّبية؟ قال (النَّبي): **النَّار**، هم الذين رووا أن النَّبي قال: **الموؤدة في الجنة، والشَّهيد في الجنَّة، وأن أولاد المشركين خدم في الجنَّة**»[3].

إن شروط قبول النَّظام، ومن بعده أغلب المعتزلة، بالخبر عن النَّبي هو أن تكون الرِّواية من نص قرآني لا يعارض بالتَّأويل، أو من إجماع الأَمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته. ومعلوم أن هذه الشُّروط تخالف تسهيلات معظم المذاهب الإسلامية في وضع الحديث النَّبوي، وتقسيمها للحديث، على حسب السَّند من ثقاة أو مطعونين، حديث صحيح، وحسن، وضعيف وموضوع إضافة إلى الأحاديث القدسية المعروفة.

تُشير قاعدة «الفكر قبل ورود السمع»، التي تبناها النَّظام

(1) الحميري، الحُور العِين، ص284.

(2) المعروف أنه الوليد بن عقبة بن أبي معيط، أخو عثمان بن عفان لأمه، أصبح في ما بعد والياً على الكوفة (ابن عبد البِّر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب 4 ص1552 وما بعدها).

(3) الحميري، الحُور العِين، ص286.

وهي من تراث الجهم بن صفوان، بشكل واضح إلى رفض التَّقليد، واعتماد العقل في تحصيل الإيمان والمعرفة. ويفسر الشَّهرستاني هذه القاعدة، بقوله: «معنى ذلك: إذا كان عاقلاً متمكناً من النَّظر، يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنَّظر والاستدلال»[1]. ويفسرها باحث معاصر، يُشار إليه بالأشعرية، بقوله: «إن العقل يوجب ما في الأَشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن (...) يفعل هذا قبل أن ينزل الوحي»[2]. وحسب هذه القاعدة يرفض المعتزلة، بشكل عام، طريقة أخذ العقائد بالتَّقليد؛ أي: من المسموع والمقروء بين خبر عن وحي أو عن نص، بل تؤكد دعوتهم العقلية على استنباط المعارف. وقال النَّظام ناقداً الحال السَّائدة، وما فيها من إهمال للتفكير العقلي، وما عليه الناس من وراثة العقائد الدينية: «إن دين النَّاس بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال»[3].

حارب النَّظام، بالدَّليل العقلي مبكراً الكثير من الخرافات التي علقت في المخيلة، مقدماً تفسيرات واقعية لحدوثها وتوهم النَّاس بها. وما زالت هذه التَّفسيرات معقولة، ومن ذلك تفسيره لتخيل رؤية الجن، والتَّسليم لتلك الخيالات المنافية للمعقول، بقوله: «أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء، والبعد

---

(1) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص58.

(2) النَّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1 ص203. ويصرح الباحث بأشعريته، والتي أشار إليها غير باحث، بقوله: إن الأشعرية هي «العقيدة الناجية» (1 ص200)، ومع ذلك تراه يدافع عن الجهمية.

(3) الحميري، الحُور العِين، ص290.

عن الأُنس استوحش، ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكِرين، والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى وبالتَّفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة»[1].

كذلك يقف النَّظام مندهشاً من الاعتقاد بمسخ الكائنات؛ أي: التَّحول من كائن أرقى إلى آخر أدنى، والذي تقره معظم الأديان فهو القائل: «ذلك المسخ كان على مجرى ما أعطوا من سائر الأَعاجيب، والدَّلائل، والآيات، ونحن عرفنا ذلك المسخ في هذا الموضع ذلك لكان الذي قلتم غير ممتنع، ولو كان ذلك المسخ، في هذا الموضع، على ما ذكرتم، ثم خبر بذلك نبي أو دعا به نبي، لكان أعظم حجة»[2].

حاول النَّظام، ومعتزلة آخرون، تفسير ما ورد في القرآن حول الجن، والمسخ وغيرهما على المجاز، لا على الحقيقة، على غرار تفسيرهم للتَّجسيم الذي ورد في الآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: 10]، بمعنى: قدرة الله لا يده على وجه الحقيقة. كذلك يعلل المعتزلة بمجاز، أو قصد معنوي، أخبار الخوارق والكرامات، التي يتداولها، عادة، الإخباريون: كاعتقاد أو طريقة للتشويق في عرضهم للأحداث التاريخية. فعلى سبيل المثال، فسر الجاحظ رواية بعض الإخباريين، التي ورد فيها أن أثر قدم إبراهيم الخليل ما يزال مطبوعاً على صخرة، عندما كانت الصخور لينة، بعد أن محا الله آثار أقدام الناس الآخرين، بقوله: «والحجة إنما هي إفراده بذلك، ومحو ما سواه من آثار أقدام الناس، ليس أن

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص249.

(2) المصدر نفسه 4 ص73.

إبراهيم كان وطئ على صخرة خلقاء يابسة فأثر فيها»[1].

للنَّظام لمسات خاصة بوجود مقالات فلسفية في الاعتزال، والفكر الفلسفي بشكل عام، بعيداً عن كونها منسوخة من فلسفة يونانية أو هندية. وأبرز مقالاته في الجزء الذي يتجزأ إلى اللانهاية، وقد حصل أن ناظر حول مقالته المذكورة أستاذه أبي الهذيل العلَّاف. وتُشير المصادر إلى وجود اختلاف بين المتكلم الشِّيعي هشام بن الحكم وأصحابه حول الجزء، قبل أن يظهر الاختلاف في هذه المسألة بين العلَّاف والنَّظام، مثلما سبقت الإشارة. وألف الأخير كتاباً خاصاً في الجزء، يخبر عنه الأشعري في مقالاته بما يوحي أنه قرأه، عندما قال: «وحكى النَّظام في كتابه الجزء»[2]. ووفقاً لمقالة اللانهاية في التجزؤ اعتقد النَّظام أن الجسم يتكوَّن من عدد لا نهائي من الذَّرات أو الجواهر الفردية.

ومن مقالاته الفلسفية أيضاً ما عرف بالكمون والمداخلة بين الأشياء، والمصادر تشير إلى أنه أول من قال بذلك من بين المعتزلة أو الإسلاميين بشكل عام. وملخص الفكرة: أن الأَجسام، بأصنافها الأَساسية، من معادن ونبات وحيوان، خلقت دفعة واحدة، ولكن بكمون بعضها بالبعض الآخر، ثم ظهرت بشكل تدريجي إلى الوجود، بعد أن كانت في مرحلة العدم (قبل الظهور). ويعني بالكمون: أنه إمكانية في جسم ما لظهور جسم جديد منه. ويبين هذه المقالة عن طريق مثال كمون النَّار في العود أو الحجر، ثم

---

(1) المصدر نفسه 6 ص206.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص316.

ظهورها عن طريق الاحتكاك أو التَّماس مع نار أخرى؛ أي: أن قابلية الأَجسام على الاشتعال ناراً كامنة فيها. ويدلل النَّظام على هذا الكمون الحراري بآية قرآنية تقول: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: 80].

إن فكرة التَّطور والارتقاء في الوجود هي ما يعنيها النَّظام في كمون الأجسام ومداخلتها، فبين المعادن والنَّبات والحيوان صلة ارتقاء وتطور، تحدث عنها بوضوح، في ما بعد، إخوان الصَّفا (القرن الرابع الهجري) في رسائلهم المعروفة[1]، ثم عنهم أخذ ابن خلدون (ت808هـ) في مقدمته[2]، وأوضحت أن الطبيعة عبارة عن مراتب من الجماد والنَّبات والحيوان، وكلٌّ مرتبة متصلة بالتي قبلها، حتى أن «آخر مرتبة الحيوان مُتصل بأول مرتبة الإنسان»[3]، أو تدرج «مِنْ عالم القِردة»[4]. ولعلَّ في أساطير الخلق والتَّكوين السَّومرية والبابلية، وما ورد في الكتب الدِّينية، كما هو في سفر التَّكوين من التَّوراة، وفي آيات التَّكوين من القرآن، هناك إيماءات تُشير إلى فكرة الكمون والمداخلة بين أشياء الوجود، وظهورها من بعضها البعض بأنساق تطورية من الماء فالأرض فالنَّبات فالحيوان.

تعرضت فكرة النَّظام في الكمون والمداخلة إلى الانتقاد، فلعلَّ أول مَنْ حاول تفنيدها المعتزلي السَّابق ضرار بن عمرو

---

(1) إخوان الصَّفا، الرَّسائل، الرسالة الحادية والعشرون، السابعة من الجسمانيات الطبيعية 1 ص150 وما بعدها.

(2) ابن خلدون، المقدمة 2 ص410، وما بعدها.

(3) إخوان الصفا، الرسائل 2 ص168.

(4) ابن خلدون، المقدمة 2 ص411.

بقوله: «إن القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون في الإنسان دم، وإنما هو شيء لا يخلق عند الرؤية»[1]. وردَّ عليها أبو الحسن الأشعري بقوله: «إنه لا يصح وجود جوهرين في محل واحد، وإنه لو جاز وجود جوهرين في محل واحد جاز أكثر من ذلك، فيؤدي إلى تجويز كون جواهر كثيرة في محل واحد وذلك محال»[2]. ويبدو من الرّدود أن ناقدي تلك المقولة، ضرار والأشعري والقاضي عبد الجبار، في ما بعد، لم يدركوا ما قصده النَّظام في قابلية الجسم على التَّولد والتطور، وأن المداخلة، عنده، لا تعني هذه السَّذاجة، وهي وجود جسمين في حيز واحد، على حد تعريف الأشعري للمداخلة، وإنما يعني وجود إمكانية لظهور جسم آخر.

ولأن الأشعري كان بعيداً عن مقصد النَّظام نراه قد حول المداخلة بين الجسم وإمكانية ظهور الآخر منه، وما يُشير إلى التَّفاعل والتَّداخل الكلي، إلى ما أسماه بالمجاورة. وبيد أن النَّظام يذهب إلى رؤية متطورة في عملية الكمون والمداخلة في مقالته بجواز تداخل المتضادات والمختلفات، ومثال المضاد تداخل المرِّ بالحلو، ومثال الاختلاف تداخل الحموضة بالبرد وإلى غيره. كذلك اعترف بها القاضي عبد الجبار، بعد أن نقدها واعتبر القائلين بها أسوأ كفراً من الدهريين، عندما قال بكمون البياض في سواد الدِّبس، في سياق حديثه عن التَّولد.

عدَّ النَّظام كل ما في الوجود جسماً، ويدخل في ذلك: الصوت والرائحة والطعم وغيرها. والحركة، عنده، هي العرض

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص81.

(2) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص206.

الوحيد في الكون. ويذكر الأَشعري عنه أنه قال: «الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللُّغة، والحركات هي الكون (الوجود) لا غيرها»[1]. كذلك قال الأَشعري: «قرأت كتاباً يضاف إليه أنه قال: «لا أدري ما السُّكون إلا أن يكون يعني: كان الشَّيء في المكان وقتين؛ أي: تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأَجسام في حال خلق الله متحركة حركة اعتماد»[2].

وتعني: حركة الاعتماد لدى النَّظام الظُّهور والوجود المقابل للزَّوال، أو العدم، وليس لها تفسير آخر غير أنها حركة الشَّيء الذَّاتية عند ظهوره الأول، أو الخفية على حد تعريف الباحث علي سامي النَّشار. ويعلق الأَشعري على حركة الاعتماد، بقوله: «إن ما يذهب إليه النَّظام أنه في حالة خلق الله إياه (الشَّيء) متحرك حركة اعتماد، فذلك هو السُّكون، وليس يقول إنه كان في مكان ثم تحرك عنه في حال حدوثه»[3]. ولا ينظر الأشعري، وغيره من خصوم الاعتزال، في حركة الأشياء إلى أبعد من انتقالها المكاني المرئي. لقد خالف النَّظام في هذه المقالة العديد من المفكرين الذين قالوا بسكون الأشياء في لحظة خلق الله لها.

من أفكار النظام الأُخر ذات الصَّلة بالمجتمع أن الإنسان هو الكيان الرُّوحي والعقلي؛ وما الجسم إلا مجرد آلة لحمل ذلك العقل. فالعقل عنده هو الامتياز الوحيد للإنسان على الحيوان، وبه يظهر أنه سيد المخلوقات. وبدون شك، أن لهذه المقالة وغيرها

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص220.

(2) المصدر نفسه، ص21.

(3) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص262.

صلة ما بفلسفة أرسطو، فهناك دوافع ومؤثرات جعلت النَّظام يذهب هذا المذهب، بل ويزيد عليه بتعريف الإنسان أنه الرُّوح فقط، لا البدن. ذلك أن قول النَّظام بروحية الإنسان إشارة إلى أنه منظومة من النَّشاط العقلي، وهذا التَّعريف له مبرراته، منها: ثقل العقل في الفكر المعتزلي، وسيادة الرُّؤية الدِّينية القائلة بخلود الأرواح وفناء الأَبدان. لقد انعكس هذا التفكير على أدب النَّظام وشعره، فظهر باللامباشرة وبالرِّقة النافذة من وراء غشاء روحي، وإن كان الموصوف نخلةً أو كأساً، فهو يذهب إلى ما وراء الأَشياء. ويُبرز ابن حزم في كتابه العاطفي «طوق الحمامة» المنحى الرُّوحي في أسلوب النظام الأدبي، بقوله: «جعل علَّة مزار الطَّيف خوف الأَرواح من الرَّقيب المرقب على بهاء الأبدان»[1].

لقد حمل معارضو الاعتزال على رأي النَّظام في جوهر الإنسان، أنه: «النَّفس والرُّوح، والبدن آلتها وقالبها أو مداخلة له»، ففي تفسير بعيد عن لغة المتكلمين والفلاسفة ذهب عبد القاهر البغدادي إلى القول: «ومن فضائحه قوله: إن الإنسان لا يرى على الحقيقة، وإنما يرى الجسد الذي فيه الإنسان، ومنها أنه يوجب أن الصَّحابة ما رأوا رسول الله، وإنما رأوا قالباً فيه الرَّسول، ومنها يوجب لا أحد قد رأى أباه وأمه، وإنما رأى قالبيهما»[2].

كانت أكثر مناظرات النَّظام مع أستاذه أبي الهذيل العلَّاف، وغالباً ما يتوصلان إلى طريق مسدود. وقد نُقل أن العلَّاف بصق بوجه النَّظام بعد أن عجز عن إقناعه، فرد عليه النَّظام بقوله:

---

(1) ابن حزم، طوق الحمامة، ص106.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص118.

«قبحك الله من شيخ، ما أضعف حجتك وأسفه حلمك»[1]. لكن الاختلاف بينهما الذي أسفر عن تبادل العبارات النَّابية، إن صحت الرِّواية، وهما من كبار مفكري عصرهما، لم يؤد إلى القطيعة، ومع أن مؤرخي الملل والنِّحل استغلوا هذه الخلافات ليجعلوا منها مطاعن على الطَّرفين. وفي هذا المجال يروي أبو حيان التَّوحيدي أن جماعة من شهود المناظرات سألوا العلَّاف قائلين: «إنك تناظر النَّظام وتدور بينكما نوبات وأحسن أحوالنا، إذا حضرنا، أن ننصرف شاكين في القاطع منكما والمنقطع، ونراك مع هذا يناظرك زنجويه الحمّال فيقطعك في ساعة! فقال: يا قوم إن النَّظام معي على جادة واحدة لا ينحرف أحدنا عنها، إلا بقدر ما يراه صاحبه، فيذكره انحرافه ويحمله على سننه فأمرنا يقرب»[2].

كانت إجابة العلَّاف إشارة إلى حال الاختلاف على المودة أنه مجرد عتاب واستئناس بالرأي، بينما الاختلاف على الكراهية والبغض أنه تعصب وعداء، وطريق الإقناع فيه مسدود. وعبَّر العلَّاف عن الاختلاف مع تلميذه النَّظام وآخر خصمه بالبيت الآتي:

وأستعتبُ الأحبابَ والخدُّ ضارعٌ
وأستعتبُ الأعداءَ والسَّيفُ مُنتضَى[3]

أوصى النَّظام مَنْ يقول إني أشتغل بالعلم: «العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كُلَّك، فأنت من عطائه لك البعض على

---

(1) ابن عبد ربّه، العقد الفريد 2 ص١٤٢.
(2) التَّوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 2 ص90.
(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص118.

خطر»[1]. هذا وتُوهم رواية النَّديم أن وفاته كانت بـ «منزل حمويه صاحب الطَّواويس»[2] أنه ظل على اهتمامه بعالم الحيوان، كما دلَّت أخبار الجاحظ عنه. وذكر عنه أنه قال وهو يجود بنفسه: «اللَّهم إن كنتَ تعلم أني لم أُقصر في نصرة توحيدك، ولم اعتقد مذهباً إلا شُدته بالتَّوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر ذنوبي، وسهل عليَّ سكرات الموت»[3].

ترك أبو إسحاق إبراهيم النَّظام مؤلفات عديدة بين رسالة وكتاب، لم يبق منها إلا ما نقلته صفحات كتب الآخرين، ومن مؤلفاته التي يذكرها النَّديم في «الفهرست»: «التوحيد»، «الرَّد على الدَّهرية»، «المعرفة»، «التَّولد»، «الإنسان»، «الطَّفرة»، «المداخلة»، «الحركات»، «الجواهر والأعراض»، «الجزء»، «الرَّد على أصحاب الهيولى» وغيرها. وجمع له المستشرق (جوزيف فان آس) كتاب «النُّكت»، عن كتاب «الفتيا» للجاحظ هذا ويروى أن كانت بين (221 هـ ـ 231 هـ).

---

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 6 ص97 ـ 98.

(2) النَّديم، الفهرست، ص206.

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص264.

الفصل الخَامس

الجَاحِظ

«وعمرو بن بحر مستّلِيكَ»
ابن نباتة

كانت شخصية أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ أوفر الشَّخصيات حظاً، في البحوث والدِّراسات والاهتمام العام. فقد ذاع صيته في الآفاق، وعرفه الدَّاني والقاصي، عبر كتاب مقروء، أو رواية عنه، أو فكرة تداولها المتناظرون. وبلا مبالغة، يعدُّ الجاحظ نسيج وحده من بين رجالات الفكر والأدب بين مجايليه والمعاصرين له. كتب في شتى مجالات المعرفة، ففي طيات كتابه «الحيوان» ورسائله المختلفة يظهر الكثير من المعارف، التي استعان بها، في ما بعد، مؤلفو الموسوعات المعرفية.

بيّن الجاحظ في هذه المؤلفات، مبكراً، تأثير البيئة الجغرافية والاجتماعية والفكرية والدِّينية على الإنسان. إنه حبر من أحبار المعرفة يبرز من بيئة البصرة. وفيه قال أحدهم: «أحد الأربعة، أنه ليس لبلد من البلدان مثلها إلا البصرة، وهو أشهر وأظهر في العامة والخاصة مِنْ أن يرى». وقال مسؤول حكومي كبير، معلقاً على استقالته من رئاسة ديوان الرَّسائل، بعد ثلاثة

أيام من مباشرته فقط، بقوله: «إن ثبت الجاحظ في هذا الديوان أفلَ نجم الكُتاب». ويقول نحوي معروف إعجاباً بكتبه: «رضيت في الجنة بكتب الجاحظ عوضاً عن نعيمها»[1].

كذلك يشهد له المتكلم المعتزلي والنَّحوي الرُّماني قائلاً: «لم يُرَ مثله قط، بلا تقية ولا تحاش ولا اشمئزاز ولا استيحاش، علماً بالنحو، وغزارة في الكلام، وبصراً في المقالات واستخراجاً للعويص، وإيضاحاً للمشكل، مع تأله وتنزه ودين ويقين وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة»[2]. أكد الجاحظ انتماءه الفكري في مقالاته الكلامية، ومواقفه من الآخرين، منها كتابه «خلق القرآن» مبرراً فيه امتحان خلق القرآن، وكذلك ما قاله لأحمد بن عبد الوهاب في «رسالة التربيع والتدوير»: «فالزم نفسك قراءة كتبي ولزوم بابي، وابتدئ بنفي التشبيه، والقول بالبداء، واستبدل بالرفض الاعتزال»[3].

حقاً للاعتزال أن يفخر بانتساب مثل الجاحظ إليه، ويكفي إبراهيم بن سيار النَّظَام «أن الجاحظ من غلمانه». وبالمقابل إن موهبة الجاحظ ما كانت أن تُحلق، في أكثر من مجال، لولا تفضيله الاعتزال طريقاً له في المعرفة. وبدون شك، غدت عبقرية الجاحظ ظاهرة ما زالت تستهوي المستكشفين، ونصائحه للكُتَّاب والمؤلفين والمترجمين ما زالت حيوية.

وهذا اللقب الذي احتكره أبو عثمان، ويُشير إلى دمامة

---

(1) الحموي، معجم الأدباء 4 ص1517.

(2) المصدر نفسه 4 ص1827.

(3) الجاحظ، التَّربيع والتَّدوير، ص91.

المحيا وحدق العينين، أصبح في خيال الأجيال طيفاً من المعرفة والسِّحر، ناهيك عن ما تدخله كلماته من مسرة في النُّفوس. نحلَ من مؤلفات الجاحظ معظم الذين ألفوا في كتب السمر والمعلومات العامة، مثل مؤلفي: «العقد الفريد»، و«المستطرف»، و«الكشكول»، و«الإمتاع والمؤانسة». كان الجاحظ، كما أسلفنا، أوفر حظاً من غيره في تسجيل أخباره وتناقل أفكاره ووصاياه، وهذا يرتبط بتعدد اهتماماته، فهو متكلم بين المتكلمين، ولغوي مع اللغويين، ومؤرخ وأديب وشاعر، وباحث في البيئة الحيوانية والنباتية، ومتابع دؤوب للوقائع. لهذا تمكن من شحذ عناية كل النُّشطاء في هذه المجالات، من باحثين وكُتاب. وسُجلت سيرة حياته، وهو ما زال يسترق السمع للأصمعي وأبي عبيدة، وهما من أعلام مربد البصرة، إلى خواطر مَنْ عاده وهو على فراش الموت.

وعلى الرغم من الاعتراف بأمانة الجاحظ العلمية في عدم تجاوزه على أفكار الآخرين؛ لأنها لا ترفعه درجة، وأنه نسيج وحده بين أهل الفكر، سابقاً ولاحقاً، لكن ليس كل ما كتبه كان رائعاً، وكان على حق عند الجميع، فهو وليد مجتمعه الذي ينصف ويجحف بتطرف، وله محبون وكارهون، فهناك مَنْ فضل كتبه على نعيم الجنة، وهناك منْ شبهه بالخنزير ووصمه بالجهل، والتوسط بين الأمرين صعب المنال، آثناء غليان الصراع الفكري والاجتماعي بالعراق.

يتحدر الجاحظ من البصرة، ويُحسب من زُنجها، الذين أعلنوا ثورتهم سنة وفاته (٢٥٥هـ)، ورد ذلك لتأكيد كثرتهم في هذه المدينة، وخبر زنجيته مرفوع إلى مصدر مقرب منه. فالرواية

من ابن أخته يموت بن يزرع، بقوله: «وكان جد الجاحظ أسود»[1]. وعلى ذلك قاس المستشرقان كارل بروكلمان وشارل بلا، أنه أفريقي الأصل ومن سلف الخدامين، والجاحظ لا يكذب خبراً مثل هذا، ولا يخجل منه، فذهب مؤلفاً رسالة تحت عنوان «فخر السودان على البيضان». وعلى الرغم من تأكيد معظم المؤرخين على موالاته إلى قبيلة كنانة، إلا أن هناك مَنْ يعتقد أن الجاحظ عربي النَّسب. وقد تأرجح في ذلك الخطيب البغدادي (ت463هـ) بقوله: «هو كناني، قيل: صلبية (أصيل)، وقيل: مولى»، وقال ابن حزم الظاهري: «الكناني صلبية، قيل: مولى». وينفرد أبو القاسم البلخي بقوله: «كناني صلبية من أهل البصرة». ولا أدري إن كان هناك زنوج عرباً صلباً لا موالاة.

لم يتزوج الجاحظ، طوال عمره المديد، فقيل عاش 96 عاماً، ولعلَّ ذلك يعود إلى انشغاله بالعلم والتأليف، إضافة إلى عدم الوفاق بين دمامة خلقته ورفعة أدبه. لكن مَنْ التي ترضى بحدقي العينين أسود اللون، لا يجمع في داره غير القراطيس، ولا يرفع عينه عن الكتاب، وقيل: «كان يبيع الخبز والسمك»[2]!

وبخصوص علاقته بالمرأة قال يائساً من التفكير بارتباط ما مع الجنس الآخر: «ما أخجلني أحد مثل امرأتين». إحداهن قالت له بعد أن دعاها إلى تناول الطعام معه: «انزلي كُلي معنا» فردت عليه بنفور وكبر: «إصعد أنت حتى ترى الدنيا»، وأخرى ظنته، لبشاعته، شيطاناً، ويسرد حكايته معها بقوله: «أتتني وأنا على باب

---

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 12 ص214.

(2) الحموي، معجم الأدباء 5 ص2101.

داري، فقالت لي: إليك حاجة، وأريد أن تمشي معي، فقمتُ معها، إلى أن أتت بيّ إلى صائغ يهودي، فقالت له: مثل هذا، وانصرفت! فسألتُ الصائغ عن قولها، فقال: إنها أتت إليّ بفصّ، وأمرتني أن أنقش لها عليه صورة شيطان، فقلتُ: ياستي ما رأيتُ الشيطان! فأتت بك»[1].

وعلى الرغم من فضل الجاحظ، بين العامة والخاصة، فهناك مَنْ ذمه وقلل من شأنه، فقد ظل يُذّكره النحوي المعروف أبو العباس ثعلب بجده الجمّال الزُّنجي، والبغدادي في «الفرق بين الفرق» قلل من شأنه العلمي بقوله في أصحابه الجاحظية: «هم الذين اغتروا بحسن بذله، في كتبه التي لها ترجمة، تروق بلا معنى واسم يهول»، وهذه شهادة من عدو يعترف أن الجاحظ كان هائلاً. ويتناوله البغدادي في كتبه بالقول: «ومعاني هذه الكتب لائقة به، وبصفته وبأسرته» يقصد كتاب الحيوان والعرجان والبرصان وحيل اللصوص وغيرها، ثم يذكر بيتاً من الشعر يدعي أنه يمثل رأي أهل السُّنَّة فيه: «لو يمسخ الخنزير مسخاً ثانياً.. ما كان إلا دون قبح الجاحظ». وقال الجاحظ، بصراحة، عن بشاعة صورته: «ذُكرت للمتوكل لتأديب بعض ولده، فلما رآني استبشع منظري، فأمر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني»[2].

لكن ابن خلِّكان يجعل من تلك البشاعة، التي ابتلى بها الجاحظ، فضيلة من الفضائل: «كان من فضائله تشوه الخلق»[3]. وإن كان ذلك مدحاً على المجاز، وبالتأكيد فإن ابن خلِّكان في

(1) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص250.
(2) المسعودي، مروج الذهب 5 ص17.
(3) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 3 ص140.

هذا الموقف تعامل مع محاسن الإبداع والمعرفة، والتي يدل الآن عليها معنى اسم الجاحظ، أو أنه قصد إلى معنى آخر، وهو أن يكون قبح صورته حافزاً لتحقيق العكس. ويعتقد شمس الدين الذهبي أن «من شمائل الجاحظ أنه يختلق»[1]، ودليله على هذا ما قاله فيه صديقه الحميم أبو العيناء بعد وفاته: «أنا والجاحظ وضعنا حديث فدك فأدخلناه على الشُّيوخ ببغداد فقبلوه إلا ابن شيبة العلوي»[2]، وهو حديث يتعلق بأرض قطعها الرَّسول لابنته فاطمة الزهراء، ثم جُعلت، في ما بعد، فيئاً للمسلمين، ثم أعادها المأمون لأحفاد فاطمة الزهراء.

هناك خلاف حول هذا الحادث بين الرواية الشيعية والرواية السُّنِّية، وليس هنا مجال التحقق من صحة ما أفاد به أبو العيناء سوى القول إن الجاحظ لم يكن شيعياً، ولا يُعرف عنه أنه كان سُنياً بالمعنى الفقهي، والظاهر أنه لا منتم مذهبياً، وما كتبه منحازاً إلى العثمانية لا يُعدّ موقفاً فقهياً، بل كان رأياً في الإمامة فقط. وعلى هذا الموقف ذمه المعتزلي البغدادي أبو جعفر الإسكافي، جاء ذلك في رده على كتابه العثمانية: «ليس على لسانه من دينه وعقله رقيب، وهو من دعوى الباطل غير بعيد».

كان الجاحظ قد سمع بهذا الذم، فقال، مستغرباً، وهو في سوق الوراقين ببغداد: «منْ هذا الغلام السَّوادي (الفلاح نسبة إلى السواد)، الذي بلغنا أنه يعرض لنقض كتبنا؟»، ويُذكر أن الإسكافي كان حاضراً بالسوق، ولما وصلت إلى سمعه كلمات الجاحظ،

---

(1) الذهبي، سير أعلام النُّبلاء 11 ص529.

(2) المصدر نفسه.

اختفى كي لا يراه[1]. وعلى الكتاب نفسه رد عليه أحمد بن موسى بن طاووس (ت673هـ) في كتابه «بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية».

أما معاصره ابن قتيبة الدينوري (ت276هـ) فقد وصفه، بقوله: «من أكذب الأمة وأوضعهم للحديث، وأنصرهم للباطل (...)، ويحتج لفضل السودان على البيضان، وتجده يقصد في كتبه للمضاحك والعبث، يريد بذلك استمالة الأحداث (الصبيان) وشُرّاب النبيذ»[2]. وسخف ابن قتيبة من العلوم والمعارف التي طرقها الجاحظ، وبحث فيها بأسلوبه المعهود، مفيد للمهتم، وخفيف الظل للقارئ السامر مع كتبه، بقوله: «أشياء من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الديك والغراب، ودفن الهدهد أمه في رأسه، وتسبيح الضفدع، وطوق الحمامة، وأشباه هذا»[3].

لم يدرك ابن قتيبة، بكلماته المذكورة، أهمية علوم الحيوان، وتربيته بعد معرفة طباعه، التي أصبحت في القرون التالية على قرنه علوماً عالمية، لها جامعاتها ومختبراتها وجمعياتها المختصة في المحافظة على جنس الحيوان المهدد بالانقراض، فلعلَّ الجاحظ، في هذا المجال، نظر إلى أبعد من عصره في الاهتمام بالبيئة والمحافظة عليها.

أما المضاحك والنقائض، التي عابه عليها ابن قتيبة وغيره، فقد قصد منها الجاحظ راحة القارئ في التخفيف عليه وتنشيط

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص276.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص59 ـ 60.

(3) المصدر نفسه.

ذهنه، فكان يكتب للعامة والخاصة، بمستوى القارئ العادي، دون أن يفقد حضوره عند المختصين. وخاطب الجاحظ قارئ كتابه، بقوله: «وكنا قد أمللناك بالجدّ وبالاحتجاجات الصحيحة والمروَّحة، لتكثر الخواطر وتشحذ العقول، فإنك تنشط ببعض البطلات وبذكر العلل الظرفية»[1]. وفي مكان آخر يأخذ ملل القارئ بالحسبان، فيتحاشى إثقاله بكثافة المعلومات والحجج والمواعظ: «فإني رأيت الأسماع تملُّ الأصوات المطربة، والأغاني الحسنة، والأوتار الفصيحة، إذا طال عليها»[2].

على أية حال، إن مشكلة ابن قتيبة ليست مع الجاحظ الأديب أو الشاعر، بقدر ما هي مع الجاحظ المتكلم المعتزلي، ولم يمتلك ابن قتيبة الموضوعية في أحكامه، لذا نراه يرى المحاسن مساوئ، ويلخص كرهه للمتكلمين، بقوله: «يتناظرون في الاستطاعة، والتولد، والفطرة، والجزء، والعرض، والجوهر، فمنهم دائبون يخبطون في العشوات، وقد تشبعت بهم الطرق وقادهم الهوى بزمام الردى»[3].

ويشيد المؤرّخ المسعودي بموهبة الجاحظ الفذة، وبعظمة تأليفه، مع وصفه له بالانحراف! ويعدّ هذا الاعتراف مع الاختلاف بالعقيدة والرأي حسنة من حسنات العصر الوسيط، وما التفت له المسعودي تجاهله معظم المؤلفين بالملل والنحل عصر ذاك. يقول المسعودي ذاماً ومادحاً: «كتب الجاحظ مع انحرافه المشهور (لعلَّ في ذلك إشارة إلى كتبه تجاه التشيع) تجلو صدأ الأذهان، وتكشف واضح

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 3 ص5.
(2) المصدر نفسه.
(3) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ص9.

البرهان؛ لأنه نظمها أحسن نظم، ورصفها أحسن رصيف، وكساها من كلامه أجزل لفظ، وكان إذا تخوف ملل القارئ وسآمة السامع، خرج من جدّ إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة ظريفة»[1].

وخلافاً لمنتقدي الجاحظ من المؤرخين والكُتَّاب العرب والمسلمين يرفع ثابت بن قرة الصابئي الجاحظ إلى مصاف عمر بن الخطاب، والحسن البصري بقوله: «ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس». وقال في الجاحظ: «حبيب القلوب، ومراح الأرواح، شيخ الأدب ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة»[2]. ويلتفت الحموي في «معجم الأدباء» فيقارن بين مدح وثناء ابن قرة وذم المؤرخين المسلمين العرب للجاحظ، بقوله: «هذا قول ثابت، وهو قول صابئي لا يرى للإسلام حرمة، ولا للمسلمين حقاً، ولا يوجب الأخذ منهم ذماماً، قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الحول».

ترك الجاحظ، إضافة إلى فائدة مؤلفاته معلومات وأسلوب كتابة، نصيحة للكُتَّاب (المؤلفين)، وعلى ضوء هذه النصيحة أن يأخذ الكاتب بالحسبان ما أن يصبح كتابه في متناول القراء، فلهم كامل الحق في قرضه بالسلب أو الإيجاب. ويأتي هذا الحق من الهمّ الذي يتحمله القارئ من شراء الكتاب إلى قراءته، والأمل في الاستفادة منه، إضافة إلى قلقه في الحفاظ على المستوى العام للثقافة والمعارف.

(1) المسعودي، مروج الذهب 4 ص104.
(2) الحموي، معجم الأدباء 5 ص2113.

قال: في نصيحته للكُتَّاب: «ينبغي لمن يكتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلُّهم له أعداء، وكلُّهم عالم بالأمور، وكلُّهم متفرغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعُجباً، فإذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة وتراجعت الأخلاط، وعادت النفس وافرة، أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب»[1].

أما الدرس البليغ الذي يتعلمه الباحثون من مؤلفات الجاحظ فهو التزام الأمانة، فقد ذكر مصادره بوضوح ولم يدع ما ليس له دون نسبة لصاحبه، فمؤلفاته حافلة بأسماء جمهرة من الفلاسفة والعلماء والأدباء والشعراء والمتكلمين، منهم أرسطو، وديمقريطس، والأصمعي، وإبراهيم النَّظام، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس وغيرهم.

وفي مجال الأمانة عند الجاحظ، نُذكر بكتاب «ما أخذه الجاحظ من أرسطو» (جامعة الكويت 1985) للباحثة العراقية وديعة النَّجم، رغم أنه لم يكشف سراً أخفاه الجاحظ في كتابه الحيوان، بل كل النصوص التي اقتبسها من كتاب الحيوان لأرسطو تبدأ بنسبتها لصاحبها، ولعلَّ صاحبة الكتاب لم تجد الصعوبة في العثور على آثار أرسطو عند الجاحظ. وأمانة الجاحظ تبرز كشاهد قوي ضد الاعتقاد الرائج حالياً من أن الأقدمين كانوا يهملون ذكر مصادر معلوماتهم، وبذلك يبرر الانتحال والسطو على جهود الآخرين.

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 1 ص88.

وبعد نصح المؤلفين والكُتّاب يأتي الجاحظ إلى الترجمة والمترجمين، فهو أحد المستفيدين من علوم وثقافة الآخرين من غير العرب، والكُتب المترجمة عن اللغات الأخرى أصبحت، آنذاك، في المتناول، وربما فاقت الكتب العربية عدداً. يلتفت الجاحظ إلى هذا المجال من المعرفة، وينصح بالآتي: «لا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيها سواءً وغاية»[1].

فالترجمة، كما يريدها الجاحظ، ليست نقل كلمات لغة إلى لغة أخرى عبر القاموس، بقدر ما هي ترجمة أفكار وأحاسيس، كما هو الحال في نقل الأعمال الأدبية الأكثر صعوبة.

يعفي الجاحظ الشعر العربي من الترجمة، بقوله: «والشعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل»[2]. وبما أنه يعتقد أن ثقافة العرب هي الشعر لا غيره، دونوا فيه أساطيرهم، وتاريخهم، وبيئتهم الجغرافية، فإنه يرى أن علوم الأعاجم دخلت إلى العرب عبر ترجمة أعمالها، أما ثقافة العرب فلم تدخل إلى غيرهم؛ لأنها ثقافة شعرية، وفي مثل هذا النوع من الثقافة لا تجوز الترجمة.

يختصر الجاحظ تاريخ الثقافة العربية الشعرية بقرن ونصف أو قرنين في أقصى الحالات، وقد أصبح هذا الرقم، في ما بعد، وثيقة عند الباحثين في تاريخ الجاهلية، دون أن يُشار إلى توقع

---

(1) المصدر نفسه 1 ص77.

(2) المصدر نفسه 1 ص75.

الجاحظ الآتي: «إلا إذا استظهرنا الشعر العربي، وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام». وبهذا يعتبر الجاحظ الشعر العربي «حديث الميلاد، أول من نهج سبيله، وسهل الطريق إليه أمرؤ القيس بن حجر ومهلهل بن ربيعة».

لا ندري، إلى أي مدى نجح الجاحظ في تحديد تاريخ ميلاد الشعر، الذي لا يعيش بدونه شعب من الشُّعوب، كذلك لا يعقل، بأي شكل من الأشكال، أن يختصر تاريخ الجزيرة العربية إلى قرن ونصف من الزمن قبل مجيء الإسلام، مع أن الآثار حالياً تكشف عن تاريخ بعيد. ومما لا شك فيه، أن الجاحظ يعني في تحديده لميلاد الشعر ما وصل من الثقافة العربية شفاهة أو كتابة. لكنه في عبارته الآتية، والتي تخص أمماً أُخر من غير العرب: «كانوا يجعلون الكتاب حفراً في الصخور ونقشاً في الحجارة» ما يجعل المجال مفتوحاً أمام إمكانية اكتشاف تلك الكتب؛ رُقم أو ألواح طينية، وربما ستخبر هذه المخلفات عن ثقافة عشرات القرون لا عن قرن ونصف فقط، ومن المؤكد أن الشعر معلم من معالمها الروحية القديمة.

طرق الجاحظ، في كتاباته، مجالات مختلفة وربما متضادة، وعندما يكتب في مجال ما يعيش تفاصيله بالكامل، وكأنه لا يعرف غيره، ويفسر ذلك بأمانة الكاتب الواعي لهموم كتابته. لقد كتب، ما يعتقده صحيحاً، عن العرب والترك والسودان والهنود والفرس والجواري والغلمان، وكثير من المخلوقات، وبغض النظر عما سيواجهه من طعون. ومن ذلك، على سبيل المثال لا الحصر:

نقرأ له في كتاب «الحيوان» ما اعتقده صحيحاً عن أقذر

حيوان عند المسلمين واليهود وهو الخنزير: «أما القول في لحمه، فإنا لم نزعم أن الخنزير هو ذلك الإنسان الذي مسخ، ولا هو من نسكه، ولم ندع لحمه من جهة الاستقذار لشهوته في العَذرة، ونحن نجد الشبوط، والجري، والدجاج، والجراد يشاركنه في ذلك، ولكن للخصال التي عددّناها من أسباب العبادات، وكيف صار أحق بأن تمسخ الأعداء على صورته في خلقته». كذلك يقول الجاحظ عن هذا الحيوان وبعض المحرمات الأخرى: «وقد علم الناس كيف استطابةُ أكل لحوم الخنزير، وأكل لخنازيرها (هكذا وردت)، وكيف كانت الأكاسرة والقياصرة يقدمونها ويفضلونها، ولولا التعبد لجرى عندنا مجراه عند غيرنا، وقد علم الناس كيف استطابة أكل الجري لأذنابها»[1].

ويرمي الجاحظ، من ذلك، إلى علة أخرى للتحريم، لها علاقة بالمثيولوجيا وما سبغه الإنسان على الحيوان الطوطم، ولكن الأعذار التي تبعت التحريم كانت مجرد تبريرات، يُراد لها أن تكون علماً وحقيقة، لتخليصها من أصلها المثيولوجي، الذي ما زال منحوتاً في المخيلة البشرية، فتحريم لحم كائن ما ليس دلالة التحقير دائماً، وإنما ربما له دالة التقديس أيضاً.

يبدو الجاحظ، من خلال مؤلفاته، أنه كتب بتجرد، إلى حدٍ ما، فما قاله في كتاب العثمانية حول الفاضل والمفضول بين الخلفاء الرَّاشدين، أو في العرب والعجم، أو ما ذم فيه كُتاب الرَّسائل، لم يكن بدافع الضد أو المجاراة، بقدر ما كان يطرح معلومات، يمكن أن ينسخها في كتاب لاحق، بناءً على توفر

(1) المصدر نفسه 1 ص234.

معلومات جديدة. ولعلَّه يهرب، أحياناً، من الإحراج الذي تجلبه له تلك الصفة، إلى تسجيل أفكاره بأسماء قد تكون مستعارة. فكثيراً ما نسب أفكاراً بليغة إلى شخصيات مجهولة، أو أسماء اختارها لا على التعيين من بين العامة.

قد لا يُقنع القارئ ما ذهبنا إليه من أسباب موضوعية الجاحظ، وهو يطلع على روايات عديدة تبدو، من الوهلة الأولى، منافية لتلك الموضوعية، منها تأليف كتاب «الرَّد على النصارى واليهود» المتزامن مع تنكيل جعفر المتوكل (ت247هـ) بأهل الذمة، وحينها كتب له الوزير الفتح بن خاقان بتكليف من الخليفة، بعد أن عرف اشتغاله بمثل هذا الكتاب، حسب رواية أبي حيان التوحيدي، قائلاً: «فاعرف لي هذه الحال، واعتقد لي هذه المنة واعكف على كتاب الرد على النصارى، وافرغ منه وعجل به إليّ، وكن ممن حدا به على نفسه لتنال مشاهرتك، وقد استطلقته لما مضى، واستلفتُ لك لسنة كاملة مستقبلة»[1].

ومن ذلك كان كتابه «خلق القرآن» المتزامن مع المحنة، وكتابه «مناقب الترك»، المتزامن مع اعتماد المعتصم على العنصر التركي في إدارة شؤون الدولة، وكتابه «فخر السودان على الحمران» الذي قال عن غرضه: «موازنة بين حقِّ الخئولة والعمومة». ومن ذلك، أيضاً، كتابيه: «العثمانية»، و«الرافضة والزيدية»، المتزامنين مع ظهور الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد. لكن أي من هذه العناوين لا يقترب من قناعات الجاحظ، وتعاطفه الشخصي، خارج مجزيات السلطة؟ ألم يتناقض

(1) الحموي، معجم الأدباء، ص2114.

مع قناعات النصارى واليهود كونه يدافع عن التوحيد بمنطق معتزلي، ويتناقض مع المشبهة والجبرية لأنه ينفي القدر ويُعطل الصِّفات، ومقتنع بفكرة خلق القرآن، ويكتب مادحاً السُّودان؛ لأنه منهم، ويمدح الترك بسبب صداقات حميمة مع أتراك من أرباب الدَّولة.

بيد أن تأويلات أُخر أخذت طريقاً مختلفاً في فهم مؤلفات الجاحظ، منها تأويل تأليفه عن مناقب العرب في فترة ظهور ما عُرف بالشعوبية، شخَّص فيه بعض مفكري القومية العربية ريادة الجاحظ في تجسيد الفكر القومي؛ كنوع من التأكيد على قدم الفكرة وتاريخيتها، مع أنها لا تزيد على مواجهة الدولة العثمانية وبفكرة الأمة وبكشف أوروبي. وفي هذا المجال نذكر ما ذهب إليه إلياس فرح، أحد قياديي البعث من اللبنانيين، في أن الجاحظ كان منظراً للفكر القومي العربي، بل كان بطلاً من أبطال التصدي للمؤامرة ضد العروبة، ورد ذلك بقوله: «أتقن الجاحظ كل فنون استخدامه (سلاح الثقافة)، وجعل منه أداة فعالة، ليس لدفع المؤامرة عن القومية العربية آنذاك فحسب، بل لنقل الفكر العربي إلى مستوى جديد»[1].

صحيح، كانت ثقافة الجاحظ عربية، فهو أبدع بالكتبة في هذه اللغة ونشأ وتكون منها، وساهم في الردِّ على الشُّعوبية في

(1) فرح، الصراع الفكري عند الجاحظ، ص11. تباينت التفسيرات حول ما عُرف بالحركة الشعوبية، بين أنها مواجهة لسيادة العنصر العربي بالبلدان غير العربية، بسبب الضرائب والجور من قبل الولاة والمتنفذين، وبين ذود شعوب تلك البلدان عن تاريخها وماضيها الغابر ديانات وفلسفات، وقد ظهرت الشعوبية واضحة في الشعر والأدب.

كتبه، وقلنا أصله مِن الزِّنوج، لا مِن الفرس، والشُّعوبية كانت ذات غرضين منها طلب المساواة مع العرب، بعد تعرضهم في العهد الأموي لشيء مِن التَّجاهل بتاريخهم، وأخذ المسلمون مِن غير العرب يسمون بالموالي، بل ولا يُزوَّج المولى من مسلمة عربية، وحسب طه حسين (ت 1973) أن كتاب الحاحظ «العصا» هو رد على الشعوبيين، الَّذين يسخرون بما يستعمله العرب عند الخطابة مِن أداة، وهي العصا وأن «اتخاذ الخطيب العربي للعصا لا يغض مِن فنه الخطابي»[1]. لكن، هل كان دافع الجاحظ هو القومية، حسب ما يعتقدها الياس فرح وبقية القومين! لا نظن ذلك. إنما كان ذود عن ثقافة مرحلة كتب فيها العربي وغير العربي. وهل كان القرآن ضد القومية العربية عندما قال: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 97، 98].

يتضح من تاريخ ومكان نشر هذا الكتاب (بغداد العام 1981)، وفي أوج تصاعد نيران الحرب العراقية الإيرانية أنه كان كتاب مناسبة، زُج فيه اسم الجاحظ العربي، حسب ادعاء المؤلف، في مواجهة ابن المقفع الفارسي، الذي قرضه الجاحظ ضمن ما قرض من الكُتاب، لا لقوميته بل لمأرب آخر، ألم يمدح الجاحظ الترك وقد أخضعوا الخلافة العربية لهم، وماذا كان فعل ابن المقفع مع القومية حتى يتصدى له الجاحظ قومياً أيضاً!

إن مثل هذا الاعتبار، الذي ذهب إليه أحد حاملي الشعار

(1) حسين، في الشِّعر الجاهلي، ص137.

القومي العربي، قد نجده على لسان باحث تركي أيضاً، لكنه يظهر الجاحظ، هذه المرة، متعصباً إلى القومية التركية. وبالإفادة من كتاب الجاحظ «مناقب الترك أو فضائل الترك» الذي ورد فيه: «أشهد أن المعتصم كان أعرف بهم حين جمعهم واصطنعهم». يأتي كتاب «الترك في مؤلفات الجاحظ» للكاتب التركي زكريا كتابجي الذي يبرز فيه الترك أنهم وراء كل صغيرة وكبيرة في التاريخ الإسلامي، مع تهميش العرب والفرس وأقوام أُخر.

بلا شك، تتضارب التفسيرات حول سبب تأليف الجاحظ في فضائل الترك، في عهد تبوأ فيه هذا العنصر الوظائف الحساسة في قمة الدولة، بين أن يكون هذا العمل انتهازيةً وتملقاً، أو مساهمة في تنظيم أمور الدولة والجيش. لكن الواضح من تكرار هذا التأليف في أقوام أُخر أن الغرض لا يخرج عن اهتمام الجاحظ في البحث والتنقيب في حياة الأمم، بعد أن أحاط إحاطةً كافية في مناحي الترك المختلفة، ومثل ذلك ما كتبه عن الهنود والفرس.

وما جرى مع العرب والترك في مباحث الجاحظ، يمكن أن يتكرر مع الزنوج، الذين فضلهم الجاحظ، للسانهم، على العرب والترك على السواء، وبإمكانهم الاحتجاج أيضاً لجنسهم بما ذُكر عن فضائلهم في كتابه السالف الذكر «فخر السودان على البيضان»، أو كما ورد في الأصل «فخر السُّودان على الحمران». وقد اعتبر ابن الرَّاوندي قول المعتزلة في أن الزنوج يقدرون أن يقرضوا الشِّعر، وأن يصنعوا الرسائل، فضيحة من فضائحهم، وكان يعني كتاب الجاحظ المذكور. نتوقف عند هذا الحد في البحث عن حياة أبي عثمان الجاحظ، ومهما طال السفر من

الصعب استنفاذ المصادر المملوءة بالتفاصيل، المروية عنه وعن معاصريه، وما تركناه التزاماً بوصية صاحبنا، في التخفيف عن كاهل القارئ، كان ليس بالقليل.

في المجال الفكري ينسب مؤرخو الملل والنحل إلى الجاحظ بادرة القول في المعرفة بالطبع، أو ما يعرف بالمعارف الضرورية. لكن هناك مَنْ ينسب تلك البادرة إلى ثمامة بن أشرس والجاحظ معاً، فقد ذكرها أبو القاسم البلخي لثمامة باسم «المعرفة الضرورة»، وللجاحظ «المعرفة طباع»، والمعنى واحد في التسميتين. وبما أن الاثنين متعاصران وأخبارهما متداخلة، وبينهما ما يشبه علاقة التلميذ بالأستاذ، فلا يستبعد أن يكون ثمامة قد طرح ودافع عن هذه الفكرة أيضاً. ويفسر البلخي فكرة المعرفة طباعاً بقوله: «فعل للعارف وليس باختيار له»[1].

ومن جانبه يشرح القاضي عبد الجبار الفكرة المذكورة قائلاً: «إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة». ويحاول المعتزلي أبو علي الجُبَّائي الرّد على فكرة «المعرفة الضرورة» بحجة أن لها علاقة، مباشرة، بمبدأ المعتزلة في رفض القدر: «إن كانت المعارف تقع بالطبع، فما الحاجة إلى التدبير والنظر؟ لأنك (الجاحظ) تضيفها إلى أنها من جهة فاعل الطبع، وهو الله تعالى»[2].

هنا ينحاز القاضي عبد الجبار إلى رأي الجُبَّائي بإلزامه الجاحظ الحجة، قائلاً: «فألزمه أن لا يكون لذكره تعالى الأدلة

---

(1) البلخي، فضل الاعتزال، ص73.

(2) الأسدأبادي، المُغني في أبواب التوحيد والعدل 12 ص316.

على التوحيد والعدل والنبوات في كتابه فائدة». أما البلخي فيذهب مذكراً الجاحظ بخطورة رأيه في هذه المسألة، وتعارضه مع أفكاره الأخرى في أفعال العباد، وفعل الإرادة التي تبع فيها ثمامة بن أشرس بقوله: «لكنه يقول في سائر الأفعال أنها تُنسب إلى العباد، على أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بإرادتهم، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله، والكفار عنده بين معاند وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وألفه وعصبيته، فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالقه وتصديق رسله»[1].

ومن غير المعتزلة أعطى أبو المظفر الإسفرائيني (ت471هـ) شرحاً، واضحاً، لفكرة الجاحظ في «المعرفة الضرورة» بقوله: «أي: أن كل من عرف شيئاً فإنما يعرفه بطبعه، لا بأن يتعلمه ولا بأن يخلق الله تعالى له علماً به (كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة)»[2].

ويبسط أحد الباحثين المعاصرين هذه الفكرة بقوله: «ما فطر عليه المرء من غرائز وميول (...)، وهذا كله لا ينال إلا بغريزة العقل ـ لا أدري ما مدى دقة التعبير في أن يكون العقل غريزة ـ على أن الغريزة لا تنال ذلك بنفسها، بل بما باشرته حواسها دون النظر أو التفكير والبحث والتصفح»[3]. لكن هذا الطبع الذي يحدد معرفة الإنسان، وهو بالأخير العقل لا الغريزة، لا يخلو من بناء ذاته من تجربة وممارسة. ثم تنتقل هذه التجارب والممارسات، معارفَ من جيل إلى آخر، تظهر وكأنها غريزة أو ما

(1) المصدر نفسه، ص319.

(2) الإسفرائيني التبصير في الدين، ص91.

(3) ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص158.

يسمى بالفطرة. وهذا أقرب إلى قصد الجاحظ، من القول بمباشرة الحواس لعملها دون نظر وتفكير، مع التذكير أن الجاحظ يعني بمقولته: معرفة الإنسان، لا أي كائن آخر، الغريزة هي جوهر أفعاله.

أما الشَّهرستاني، وعلى عادته كما فعل مع معتزلة آخرين، ينسب مقالة الجاحظ إلى «مذهب الفلاسفة، إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر من الإلـهيين»[1]. ويبدو من التعليقات والردود، السالفة الذكر، بما فيها ردود المعتزلة، أن مقولة الجاحظ، المعرفة بالطبع، تقلل من دور الرسل والأنبياء في تبصير الإنسان وتعريفه بالخالق، وتُعظم قدرة العقل (المطبوع) على الرؤية والاستنباط، مع ما يكتسبه من المعارف السماوية، مع أن معرفة وجود الله، حسب تلك المقولة، لا تحتاج إلى علم مكتسب. وأخيراً ما يعنيه الجاحظ، حسب الردود المذكورة، إضعاف النص مقابل قوة العقل.

ومن آراء الجاحظ المعرفية أيضاً ما نقله عنه الأشعري قائلاً: «إن الحواس جنس واحد، وإن حاسَّة البصر من جنس حاسَّة السمع، ومن جنس سائر الحواس لا غير ذلك؛ لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شماً، على قدر ما مازجها من الموانع، وأما جوهر الحسَّاس (لعله يعني: الحس) فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحسَّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد»[2].

---

(1) الشَّهرستاني. الملل والنِّحل 1 ص76.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص32.

ويبسط الجاحظ فكرته المذكورة بالقول: «فالحسَّاس ضرب واحد، والحس ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف ومتفق ومتضاد»؛ أي: أن عملية الحس واختلافها من جهاز إلى آخر تتحكم فيها الأجسام لا الحواس، وهي موضوع المعرفة، فعملية الحس تتحقق من الخارج إلى داخل الجسم وليس العكس، كما تذهب إلى ذلك بعض المدارس الفلسفية. ولعلَّ رأي الجاحظ، الذي يعود الفضل فيه إلى إبراهيم النَّظام، يحاكي آراء علمية وفلسفية معاصرة تتعلق بنشأة حاسة البصر بفعل الضوء، ثم تمايز عمل أعضاء الحسّ الأخرى على أساس المؤثر الخارجي. وينقل ابن الراوندي عن الجاحظ مقالة خطيرة يؤكد فيها استحالة فناء الكون: «محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها»[1].

ويعيد الشهرستاني في «الملل والنحل» رواية تلك المقالة بصيغة أخرى: «والجواهر لا يجوز أن تفنى». وفي هذه المرة لم يستطع أبو الحسين الخياط الدفاع عن هذه المقالة في «الانتصار» إلا بعبارات عامة؛ كقوله: «وهذا كذب على الجاحظ عظيم». وبما يتصل بالمقالة السابقة، أيضاً، يذكر ابن الراوندي للجاحظ والنَّظام القول الآتي: «إن الله لا يقدر أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقصه ذرة؛ لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه في العدد»[2].

تفيد هاتان المقولتان بوضوح إلى تأكيد الجاحظ للاكتشاف الفيزياوي والفلسفي، المتحقق فيما بعد، والمعروف بقانون حفظ

---

(1) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص109.

(2) المصدر نفسه، ص149.

المادة، وتؤكد الفكرة النظّامية في الكمون والمداخلة والخلق المستمر صحة نسبة هذه الأفكار إلى النظّام وتلميذه الجاحظ. واستخدم أبو علي الجُبَّائي، فيما بعد، مقالة الجاحظ المذكورة في استحداث مقالة جديدة، نُشير إليها بمقالة الفناء الكلي، وملخصها أن الفناء شامل لكل أجزاء الكون دون جزء، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

وفي مسألة خلق القرآن لا يُخالف الجاحظ ما ذهب إليه شيوخ الاعتزال الآخرون، ما عدا مخالفته لأستاذه النظّام في مسألة الإعجاز اللغوي. ومن أجل إثبات ذلك الخلق قام بتأويل الآيات الدالة، بصريح العبارة، أن الله متكلم، منها: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 11]، أو الآية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف: 109]، قال الجاحظ مؤولاً: «ليس يريد بها القول أو الكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات»[1].

وجّه الجاحظ رسالة، في محنة خلق القرآن، إلى أحمد بن أبي داؤد، وكانت استجابة لتأنيب الأخير له: «أنك لم ترد الاحتجاج لخلق القرآن»[2]، ورد فيها: «فكتبتُ لك كتاباً، اجتهد فيه نفسي، وبلغت فيه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة الرافضي، ولا الحديثي، ولا الحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النّظام

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 1 ص209.

(2) مختارات فصول الجاحظ، مخطوطة في المكتبة البريطانية، رقم 3138 (نُسخ عام 1877 لخزانة الأمير النمساوي كريمر بمصر). نشرت ملحقة بكتابنا: جدل التّنزيل، عن دار المدارك أيضاً.

ولمن نجم بعد النّظام، ممن يزعم: أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان»[1].

كانت إشارة واضحة إلى عدم اتفاقه مع مختلف الآراء التي دارت حول القرآن، وبما فيها رأي النَّظام في إعجاز القرآن، مع اتفاقه على أنه مخلوق لا كلام الله. وما يأتي من الرسالة كان ذوداً عن دور المعتزلة في تلك المحنة، ورد ذلك بقوله: «نحن (المعتزلة) لم نكفر إلا مَنْ أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كلُّ كشف هتكاً، وكل امتحان تجسساً لكان القاضي أهتك الناس». وفي مكان آخر من الرسالة يأتي الجاحظ على تكذيب عذابات ابن حنبل، التي ادعاها، ووثقت في كتب مناصريه لاحقاً: «ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة (هكذا وردت)، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع باللين، ويجيب بأغلظ الجواب»[2].

كان الجاحظ أحد شهود تفاصيل المحاكمة، بغض النظر عن صدق روايته أو كذبها، وكتابة الجاحظ عن المحنة، باعتباره أحد المعنيين في تبرير الامتحان بفكرة خلق القرآن، وهذا ما قصد إليه القاضي ابن دؤاد في تأنيبه له، والذي كبله بالحديد، فيما بعد، بذنب صديقه الوزير محمد بن عبد الملك الزَّيات، مع أن الثلاثة بين معتزلي وموافق الاعتزال.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مختارات فصول الجاحظ، مخطوطة في المكتبة البريطانية، رقم 3138 (نُسخ عام 1877 لخزانة الأمير النمساوي كريمر بمصر)، نشرت ملحقة بكتابنا: جدل التَّنزيل، عن دار المدارك أيضاً.

وما يقابل شهادة الجاحظ على ابن حنبل أو أهل الحديث الممتحنين معه، وتكذيب أخبار القسوة التي وقعت عليه من قبل المعتصم وابن داؤد، نقرأ في مصدر حنبلي اليسير من تلك الأخبار وردت على لسان ابن حنبل: «فجعل يتقدم إلي الرجل فيضربني سوطين، فيقول له (المعتصم) شدّ قطع الله يدك، ثم يتنحى، ثم يتقدم الآخر فيضربني سوطين، وهو في كل ذلك يقول لهم: شدّوا قطع الله أيديكم، فلما ضربت تسعة عشر سوطاً قال لي: يا أحمد علام تقتل نفسك»[1].

ومن أهم ما يُذكر للجاحظ في المجال الفكري، أيضاً، أنه تبنى منهجاً جديداً في التأليف، لم يُطرق من قبل في المباحث الإسلامية، وهو الأسلوب الموسوعي، وهذا ما اختطه من بعده مفكرون عديدون. إن دراسة مؤلفاته بتمعن وروية تجعل الكثيرين يتراجعون عن تحديد ما يعرف بالأوائل، في عالم الفكر والفلسفة على الأقل. فإذا كنا قد عظمنا إخوان الصفا في إبداعهم الفكري الموسوعي، وشكونا من سطو ابن خلدون على ذلك الإبداع، فماذا نقول عن سبق الجاحظ إلى هذا الإبداع، واستخدامه لعبارات اعتبرت من ممتلكات إخوان الصفا أو ابن خلدون، مثل المعاش، والدولة، والاجتماع، والصناعات، ومسميات أُخر يُستخلص منها مصطلح العمران البشري! خلاصة القول: إن عملية البحث في التاريخ طويلة ومضنية، والجزم، من خلالها، على حقيقة ما أمر مشكوك فيه، ولهذا لا نجد مبرراً للوم طه حسين أو باحثين آخرين على كثرة استخدامهم أدوات الاحتمال، نحو: ربما، ولعلَّ، ومن المحتمل، وقد، وغيرها.

---

(1) ابن الجوزي، مناقب الإمام ابن حنبل، ص406.

حدد الجاحظ أو غرف مما تُرجم لأرسطو، في الوجود المادي، تمايز الكائنات على أساس طبيعة العلاقات في ما بينها إلى ثلاثة أنواع، هي: المتفق والمختلف والمتضاد، وقد لا يدرك درجة التباين بين الاختلاف والتضاد، عصر ذاك، إلا المتكلم أو الفيلسوف. وحدد التمايز على أساس النوعية في نوعين: جماد ونام (كائن حي)، والنوع النامي منها يتمايز إلى: نبات وحيوان، والحيوان يتمايز إلى: ماشي وطائر وسابح وزاحف (ينساح، حسب عبارته).

ويستمر في تصنيف كل جنس، من هذه الأجناس الأربعة، حتى يصل إلى التمايز على أساس النطق: أعجم وفصيح، والفصاحة يطلقها على الإنسان (حيوان ناطق) وبعض أنواع القرود، ومَنْ يقدر على المحاكاة من الحيوان. والقرد يُشّبه بالإنسان من حيث أنه «يضحك ويطرب ويقص ويحكي (يُقلد)، ويتناول الطعام بيده إلى فمه». ويقول الجاحظ عن الإنسان، على أساس تعريف سابق: «إنما سمّوه العالم الصغير سليل العالم الكبير، لما وجدوا فيه من جمع أشكال ما في العالم الكبير».

كذلك يرى أن الإنسان اجتماعي الطبع لا التطبع، يفهم ذلك من عبارته الآتية: «إن حاجة الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تُزايلهم، ومحيطة بجماعهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم»[1]. ويظل في هذا الرأي أميناً لرأيه في أن المعرفة ضرورة لا اكتساب.

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 1 ص43. ورد تعريف الإنسان في رد أبي الهذيل العلاف على المنجمين، بقوله: «وقال الأوائل: الإنسان هو العالم الصغير» (الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص259).

بعدها تظهر للجاحظ في علم الاجتماع آراء عديدة، تكمن أهميتها في حيويتها بالنسبة لذلك العصر، وتُعد بادرة إلى الخوض في هذا العلم، إذا لم يكن هناك مَنْ سبقه إلى ذلك في التراث الإسلامي. ومن تلك الآراء إشارته إلى سلطتين دينية تخصُّ مهام الدِّين، وأخرى اجتماعية تخصُّ مهام إدارة المجتمع من سياسة واقتصاد، ورد ذلك بقوله الآتي: «وجميع الأمم يحتاجون إلى الحكم في الدِّين، والحكم في الصناعات وإلى كلِّ ما أقام لهم المعاش، وبوِّب لهم الأبواب والفطن»[1].

وبهذا الرأي قد يومىء إلى الجاحظ، حسب التصنيفات المعاصرة على أنه علماني أو داعية إلى حكم التكنوقراط، لدعوته الصريحة إلى سلطتين دينية وأخرى للصناعات. تبدو هذه الدعوة غير مفهومة في عصره، لذا لم يُلتفت إلى خطورتها على منصب الخليفة صاحب السلطة المزدوجة الدينية والاجتماعية المطلقة. وفي العلاقة بين البشر، على المستوى العالمي، يرى الجاحظ أن الأمم متقاربة في الثقافة وطرق العيش، وأن الدِّين وطريقة فهمه وممارسته هو شكل هذا الاختلاف: «وبعد، فإن الناس يحصنون الدِّين من فاحش الخطأ، وقبيح المقال، بما لا يحصنون به سواه من جميع العلوم والآراء والآداب والصناعات. ألا ترى أن الفلاح والصائغ والنجار والمهندس والمصوّر (لعله الرَّسام والنَّحات) والكاتب والحاسب من كل أمة، لا تجد بينهم من التفاوت في الفهم والعقل والصناعة، ولا من فاحشة الخطأ وإفراط النقص، مثل الذي تجد في أديانهم، وفي عقولهم عند اختيار الأديان»[2].

---

(1) المصدر نفسه 1 ص75.

(2) الحميري، الحور العين، ص271.

لكن الجاحظ الذي يورد في النص السابق عبارة: «اختيار الأديان»، يؤكد في مكان آخر أن دين النَّاس كان بالتقليد لا بالاختيار والنَّظر، مثلما يريده جماعته المعتزلة، وذلك بقوله: «ولو كان هذا من قبل البحث والنظر، لما صار أهل عُمان كلهم إباضية، وغيرهم مرجئة، ولما اختار النصارى كلهم النصرانية (...)»[1]. ويدلل على ما ذهب إليه في جوهر الاختلاف بين الأمم، قائلاً: «إن الأمم التي عليها المعتمد في العقل والبيان والرأي والأدب والاختلاف في الصناعات، من ولد سام خاصة: العرب والهند والروم والفرس، ومتى نقلتهم من علم الدين، حسبت عقولهم مجتبلة وفطرهم مسترقة»[2].

إن محصلة رأي الجاحظ، في هذا المجال، الاعتراف بتعدد الأديان والمذاهب تحقيقة لا يمكن تجاوزها، كذلك فإن الدِّين مؤثر أساس في اختلاف الناس الاجتماعي. ولكن، ما هو الأساس الذي اختلفت فيه طبائع البشر في الركون لهذا الدِّين أو ذلك المذهب دون سواه؟ ألم تكن تلك الطباع وليدة الجغرافيا والصناعات والعادات والتقاليد، ثم تمازجها مع العرف أو الطقس الديني، فيصبح الدين جزءاً من تلك الطِباع، ثم يتوارثه الناس بالتقليد، على حد ما ذهب إليه الجاحظ! ويؤكده الحديث النبوي الآتي: «كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه اللذان يهودانه، أو ينصّرانه، أو يمجسانه»[3].

لقد وافق المعتزلة على هذا الحديث، وعارضوا به الحديث

(1) المصدر نفسه، ص284.
(2) المصدر نفسه، ص271.
(3) المصدر نفسه، ص286.

الذي يُشير إلى حتمية أن يكون الناس على دين واحد: «إن الله جلَّ ذكره أوحى إليَّ أنّي خلقت عبادي كلهم حنفاء». ولعلَّ هذا ما تعامل به المتصوف محي الدين بن عربي في إلغاء مفردة مشرك أو كافر، عند تفسيره للقرآن.

وعلى الرغم من أن الجاحظ لم يكن مؤرخاً، ولم يقصد إلى تسجيل الأخبار بطريقة المؤرخ، بالمعنى المألوف للتسمية، لكنه اهتم بعلم التاريخ، وجعل فضيلته تعلو فضائل العلوم الأُخر، مؤكداً على حماية الأثر التاريخي من أحجار وكتب، فهي الشاهد الأصيل على حضارة الأمم. يُشير الجاحظ، بعدم رضا، إلى التهديم الذي تتولاه الدولة بحق آثار سلفها من الدول: «لأن من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من قبلهم، وأن يميتوا ذكر أعدائهم، فقد هدموا بذلك السبب أكثر المدن وأكثر الحصون، كذلك كانوا أيام العجم وأيام الجاهلية، وعلى ذلك هم في أيام الإسلام، كما هدم عثمان صومعة غمدان، وكما هدم الحصون التي كانت بالمدينة، وكما هدم زياد (ابن أبيه) كل قصر لابن عامر (والي البصرة لعثمان بن عفان)، كما هدم أصحابنا (العباسيون) بناء مدن الشامات لبني مروان»[1]. ولضيقٍ من حرق كتب المخالفين أو إتلافها بطريقة ما، قصد إلى التذكير بمشقة الأمم الغابرة في تسجيل أخبارها وعلومها، بقوله: «وكانوا يجعلون الكتاب حفراً في الصخور، ونقشاً في الحجارة».

وفي سياق ذكر اهتمامه بآثار الأولين، حتى وإن كانت من صنف عبادة الأصنام في الجاهلية، وكذا الجاحظ يستغرب من

---

(1) الجاحظ الحيوان 4 ص73.

سواد الحجر المقدس بالكعبة، فمن المفروض أنه حجر سماوي فلا يصح عليه إلا اللون الأبيض؛ فهو من أحجار الجنَّة، على حد ما ورد في الحديث النَّبوي. في هذا المجال يذكر ابن قتيبة عن الجاحظ أنه: «ذكر الحجر الأسود وأنه أبيض، فسوده المشركون، وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا»(1).

إن الحديث حول لون الحجر الأسود ليس من ابتكارات الجاحظ، كما أفاد بذلك ابن قتيبة، بل هناك أحاديث نبوية عديدة، منها رواية الترمذي المرفوعة إلى عبد الله بن عباس (ت68هـ): «حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «نَزَلَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنْ الْجَنَّةِ وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضاً مِنْ اللَّبَنِ فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ». قَالَ: وَفِي الْبَاب عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو وَأَبِي هُرَيْرَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ»(2).

وللطبري (ت310هـ) أكثر من هذا قال: «حدثنا أبو همام، قال: حدثني أبي، قال: حدثني زياد بن خيثمة، عن أبي يحيى بائع القت، قال: قال لي مما جدَ ونحن جلوس في المسجد: هل ترى هذا؟ قلت: يا أبا الحجاج، الحجر؟ قال: كذلك تقول؟ أو ليس حجراً! قال: فوالله لحدثني عبد الله بن عباس أنها ياقوتة بيضاء، خرج بها آدم من الجنة، كان يمسح بها دموعه، وأن آدم لم ترقأ دموعه منذ خرج من الجنة حتى رجع إليها ألفي سنة، وما قدِر له

---

(1) ابن قتيبة، تأويل الحديث، ص60. العسقلاني، لسان الميزان 4 ص410.

(2) الكتب السِّتة، جامع الترمذي، ما جاء في فضل الحجر الأسود والركن والمقام.

إبليس على شيء، فقلت: يا أبا الحجاج فمن أي شيء اسْوَدَّ؟ قال: كان الحُيَّض يلمسنه في الجاهلية»[1].

لعلَّ في ذلك إشارة إلى الطقوس القديمة في ما يُعرف بالجنس المقدس، ومن آثارها قصة آساف ونائلة، وهما عاشقان مسخا إلى حجرين عقوبة لهما بعد أن مارسا الجنس وهما يطوفان حول الكعبة[2].

ألَّف الجاحظ عدداً كبيراً من الكتب والرسائل، ما لا تجتمع لغيره من معاصرة المؤلفين، وكان ذلك بفضل موهبته، التي تفرغ لها تماماً، ولم ينتبه من فقره وعسر حاله إلا بعد أن قدمت له أمه القراطيس في الطبق بدلاً عن الطعام قائلة له: «ما تجيء إلا بهذا». فخرج مغتماً إلى الجامع، وكادت توأد موهبة نادرة، لولا مساعدة صديقه أبي عمران مويس بن عمران المعتزلي، والمعدود من طبقة الاعتزال السابعة[3]، الذي سمع بضيق أمه من بؤس الحال، ومللها من كثرة القراطيس، وقلة الخبز، فأرسل لبيته مستلزمات الدقيق وغيره، وأنكرت أمه ذلك، وقالت لحامليها: «غلطتم الطريق... فإنه لم يتغد اليوم»[4] فمن أين له هذا! بعدها تمكن من بيع كتبه والعيش منها، فينسب إليه القول: أهديت كتاب الحيوان إلى محمد بن عبد الملك فأعطاني خمسة آلاف، وأهديت كتاب البيان والتبيين إلى أبي دؤاد فأعطاني خمسة آلاف دينار. وأهديت كتاب الزَّرع إلى إبراهيم بن العباس الصُّولي فأعطاني

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 2 ص102.
(2) الكلبي، كتاب الأصنام، ص6.
(3) الأسدآبادي، فضل الاعتزال، ص279.
(4) المصدر نفسه، ص277.

خمسة آلاف دينار، فانصرفت إلى البصرة، ومعي ضيعة لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد»[1].

من كتبه حسب ما وثق ذلك بقلمه في كتاب «الحيوان»: «حيل اللصوص»، «احتجاجات البخلاء»، «مفاخرة السودان على الحمران»، «الزَّرع والنخل»، «فضل ما بين الرجال والنساء»، «العرب والموالي»، «الأصنام»، «المعادن»، «فرق ما بين الجنّ والإنس وفرق ما بين الملائكة والجن»، «الآفاق والرياضيات»، «خلق القرآن»، «الرد على المشبهة»، «أصول الفتيا»، «الوعد والوعيد»، «الرد على النصارى واليهود»، «أصحاب الإلهام»، «الأخبار»، «الرد على الجهمية في الإدراك»، «فرق ما بين النبي والمتنبي». ومن الكتب التي لم يذكرها هي: «البيان والتبيين»، «فضيلة المعتزلة» و«البلدان»، وغيرها كثير.

أجاب الجاحظ على سؤال أبي العباس المبرد (ت286هـ) عن حاله عند عيادته له، وهو على فراش الموت: «كيف يكون مَنْ نصفه مفلوج، ولو نُشر بالمناشير ما حسَّ به، ونصفه الآخر منقرس، لو طار الذباب بقربه لآلمه، والآفة في جميع هذا أني تجاوزت التسعين». توفي الجاحظ بالبصرة في محرم السنة (255هـ)، عن ستة وتسعين عاماً، جال بذاكرته نحوها قائلاً[2]:

وكان لنا أصدقاء مضوا ... تفانوا جميعاً فما خُلِّدوا

تساقوا جميعاً كؤوس المنون ... فمات الصديق ومات العدو

(1) الحموي، معجم الأدباء 5 ص2118.

(2) ابن خِلّكان، وفيات الأعيان 3 ص144.

الفصل السَّادس

معمّر السُّلمي

«وجود العالم بما لا يتناهى من المعاني»
السُّلمي

قيل: طالت حملة الاعتقالات أغلب المتكلمين، أيام هارون الرَّشيد (ت193هـ) بدعم من الفقهاء ضد الكلام والفلسفة، وكان من بين المعتقلين معمر بن عباد السُّلمي، الذي تفرد عن أترابه من شيوخ الاعتزال بمسائل فكرية حيوية عديدة، منها: مقالته المعروفة بـ«المعاني» في تنزيه الذَّات الإلـهية من الصِّفات، وتعميمها على الوجود كأشياء وعلاقات. كذلك تميز بتطرفه، كما يعتقد البعض، بنفي القدر، ومنه القول بمسؤولية الأجسام عن خلق أعراضها من لون ورائحة وطعم وحجم وغيرها، وتعريفه الخاص للإنسان أنه الفكر والقدرة والإرادة. ويُذكر أن وقع الاختيار على معمر السُّلمي، من بين المتكلمين ويحرر من سجنه، للمناظرة مع علماء الهند، بأمر من الرَّشيد. ومع ذلك، هناك رواية تقول إن المبعوث كان أحد تلاميذه، كما سيأتي الحديث.

تباينت آراء المؤرخين، مثلما حول غيره، حول شخصية معمّر السُّلمي بين الذَّم والمدح، أو التوسط بينهما، والأمر يعتمد،

بالأساس، على اتجاه المؤرخ المذهبي، وطبيعة علاقته بالكلام والمتكلمين. وما يتفق عليه في تاريخ المِلل والنِّحل أنه من أهل البصرة، ومن الموالي، وعُرف بالسُّلمي لموالاته لآل سليم من العرب الذين سكنوا البصرة بعد الإسلام. ويضيف بعض المؤرخين لاسمه لقب العطار، كما ورد ذلك في «الفصل» لابن حزم، و«تاريخ الإسلام» للذَّهبي. ولعلَّ هذا اللقب له علاقة ما بمهنة «العطارة». فأكثر شيوخ المعتزلة من البصريين لحقتهم هذه الألقاب لصلة ما بالمهن وأربابها، أوردنا تفاصيل كثيرة على ذلك في الفصول السابقة من الكتاب.

الجديد في الأمر، أن الجاحظ عدَّ معمراً من المتكلمين الأطباء بقوله: «ورأيت ناساً من الأطباء، وهم فلاسفة المتكلمين منهم معمّر (...)»[1]. ولم يذكر الجاحظ مِنْ المتكلمين بلقب فيلسوف سوى معمر بن عباد، وإبراهيم السِّندي، ومحمد بن جهم، مع أن أستاذه إبراهيم النَّظام كان فيلسوفاً إذا ما عُد هؤلاء فلاسفة. وهذه الشهادة قد تُغير ما اعتاد عليه المؤرخون في عدم تسمية مفكري الاعتزال بالفلاسفة؛ لأن لقب فيلسوف قديماً لا يستحقه إلا المفكر الموسوعي، الذي يدرك كل المعارف ومنها الطب، وإن كان الإلمام بتلك المعارف بسيطاً.

ومن المفارقات أن كل مفكري اليونان والرومان لقبوا بالفلاسفة، رغم أن ما قاله طاليس وغيره في نشأة الكون، وظهور الإنسان لا يتعدى ما ذهبت إليه المخيلة السومرية، والبابلية، والمصرية، والجنوبية من الهندية والصِّينية. كذلك لم يُذكر أن

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 2 ص140.

جميع أولئك الفلاسفة الإغريق كانوا أطباء وقانونيين وفيزيائيين وشعراء (...) إلخ.

وقد أغفل الباحثون شهادة الجاحظ المذكورة، رغم أنها جاءت مكملة للشروط التي علّل بها الباحث المصري محمود الخضيري ما ينقص شيوخ الاعتزال في تسميتهم بالفلاسفة أو الحكماء. ورد ذلك في بحث نشره في الثلاثينات جاء فيه: «وقد جرت العادة على أن لا يسمى المعتزلة فلاسفة أو حكماء، ويظهر السبب الذي منع المسلمين أن يطلقوا عليهم هذا اللقب هو أنهم لم يأخذوا بمجموع المعارف الفلسفية لليونان، ونحن لا نعرف منهم منْ كان طبيباً كسائر فلاسفة المسلمين»[1].

لكن الباحث اللبناني ألبير نصري نادر كسر هذا التقليد عندما كتب، في نهاية الأربعينات، من القرن الماضي، بحوثه عن المعتزلة بعنوان «فلاسفة الإسلام القدماء». ومن جانبهما عمد الباحثان المعروفان حسين مروّة في «النزعات المادية» وعلي سامي النشار في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» إلى اعتبار الفكر المعتزلي من مقدمات ظهور فلسفة إسلامية، وليست فلسفة.

تؤكد الرِّوايات أن معمراً كان سجيناً أيام هارون الرَّشيد بعد التضييق على أهل الجدل. ورد ذلك، في يومياته، حسب رواية الجاحظ: «قلت لرجل كان معي في الحبس...»[2]. ويُذكر أن الرَّشيد أطلق سراحه لحاجته في مناظرة مفكري السّمنية من أهل

---

(1) الخضري، المعاني الافلاطونية عند المعتزلة. مجلة المعرفة المصرية 1933. والخضيري بمقالاته المنشورة في مجلة «المعرفة» يُعد من الباحثين الأوائل في الاعتزال.

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص540.

الهند والسِّند (الباكستان)، ويُقال: إن هذه الملة من الملل البوذية. ويكشف النَّديم، في «الفهرست» أنه قرأ كتاباً حول تاريخ خراسان القديم، يفيد بأن أهل ما وراء النَّهر كانوا على هذه الملِّة، وهم يدّعون أنهم من أفضل أهل الأديان، وأن نبيهم يُدعى بوداسف.

والشاهد الحاضر على انتشار البوذية في مناطق ما وراء النهر وجود تمثالين عظيمين لبوذا لا زالا منحوتين في صخور جبال أفغانستان، حتى ضُربا من قبل طالبان بالمدافع الثقيلة، كان يدر على البلاد عملة صعبة لكثرة الحج إليه من مختلف بلدان العالم البوذي والأوروبي، لكنهما بظل تلك السلطة عُدّا من تركة الأصنام والأوثان، وتُشير التشوهات التي بدت على وجه التمثال إلى محاولات تدميره، لكن حماية الجبل كانت منيعة، ثم جرت مباحثات مع سلطة طالبان لإيقاف التدمير، لكنهما دمرا في غضون (2001)[1].

وردت رواية بعثة معمّر إلى الهند من مصدر معتزلي هو القاضي عبد الجبار، وعنه نقلها أحمد بن المرتضى في «المنية والأمل»، تقول الرِّواية: «لما منع الرَّشيد الجدال كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لا ينصفون، ويقلدون الرِّجال ويغلبون بالسَّيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ بعض منْ أناظره،

(1) قال ياقوت الحموي (ت626هـ): باميان «قلعة حصينة، والقصبة صغيرة، والمملكة واسعة، بينها وبين بلخ عشر مراحل، وإلى غزنة ثماني مراحل، وبها بيت ذاهب في الهواء بأساطين مرفوعة، منقوش فيه كل طير خلقه الله تعالى على وجه الأرض، ينتابه الذُّعار، وفيه صنمان عظيمان، نُقرا في الجبل من أسفله إلى أعلاه، يسمى أحدهما سُرخبد والآخر خِنكبد. وقيل: ليس لهما في الدنيا نظير» (معجم البلدان 1 ص3309).

فإن كان الحق معك تبعتك، وإن كان الحق معي تبعتني»[1].

كان مبعوث الرَّشيد، قبل معمر، قد فشل في المهمة، وهو أحد القضاة من أهل الحديث، كما تُشير الرِّواية إلى ذلك، بعد أن وجه له السِّمني سؤالاً حول قدرة الله على أن يخلق مثله، فامتنع القاضي عن الجواب قائلاً: «إن هذه المسألة من اختصاص علم الكلام، وأن الكلام بُدعة». وفي هذه الإجابة نقل القاضي إلى مجلس ملك الهند قرار الرشيد والهيئة الفقهية ببغداد بمنع الجدال والتضييق على المتكلمين. بدون شك، لم ترقْ للرشيد النتيجة؛ لأن في الأمر تحدياً كبيراً، وأن السِّمنية أهل معارف وجدل فلا يقوى على جدالهم غير المتكلمين، من المتحررين من هيمنة النُّصوص.

بعد أن سأل الرَّشيد عن مُناظر ينتصر له قيل: «هم الذين تنهاهم عن الجدال، وجماعة منهم في الحبس». وأخيراً وقع الاختيار على معمر السُّلمي في القيام بهذه المهمة، فأُخرج من الحبس مع منحه ثلاثة آلاف دينار، وأمر بالسَّفر إلى الهند. ويضع القاضي عبد الجبار نهاية لهذا الحدث، بقوله: «وكان قد عرفه (المناظر السِّمني)، فدس إليه مَنْ سمّه في الطريق فقتله»[2]، حتى لا يفضح ضعفه أمام مليكه.

وفي ترجمته لـ «ابن كلدة» يذكر القاضي رواية أخرى في «فضل الاعتزال» (ص269)، عن أبي الحسين الخياط (ليس في

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص267، ابن المرتضى، المنية والأمل، ص163.

(2) المصدر نفسه.

كتاب الانتصار والرَّد على ابن الرَّاوندي الملحد) تفيد بأن الرِّسالة كانت من ملك الهند يطلب فيها قدوم رجل من المسلمين المتكلمين، يُعرِّفه وقومه بتعاليم الإسلام، وليست رسالة تحدٍ كما ورد في الرِّواية السابقة، وأن المناظر المبعوث، والذي قُتل وهو في طريقه إلى الهند، كان ابن كلدة وليس معمر السُّلمي.

ورد في الرِّواية: أن بعض ملوك الهند كتب إلى الرَّشيد بخصوص: «توجه رجل من علماء المسلمين ليعرفنا الإسلام، وذكر أن عنده رجلاً من أهل علم الكلام حتى يحاجه، فوجه رجلاً من المحدثين شيخاً بهياً، وكتب إليه إني قد وجهتُ إليك شيخاً عالماً، فخاف الرجل الهندي الذي كان عند الملك أن يكون من أهل الكلام، فيفضحه، فوجه إليه برجل في السِّر ليتعرف خبره فلقيه في الطريق، فوجده صاحب حديث، فرجع إلى صاحبه، فأخبره فسر بذلك، فلما ورد على الملك جمع بينه وبين صاحبه، وجمع علماء أهل مملكته».

فقال الهندي: «ما الدَّليل على أن دينك حق، فقال المحدث: حدثنا سفيان الثوري بكذا وحدثنا (...) والهندي ساكت، فلما أتى على ما أراد قال الهندي: من أين علمت أن هذا الذي روى لك هذه الروايات عنه صادق فيما ادعاه من النبوة؟ فتلا آيات من القرآن، نحو قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾. فقال الهندي: ومن أين علمت أن هذا الكلام من عند الله؟ ولعلَّ صاحبك وضعه، فلم يدر ما يقول وسكت. فجزاه الملك، وكتب إلى هارون يخبره: أن الذي وجهته لا يصلح لما أردناه، وإنما نريد رجلاً متكلماً ليحتج لأصل دينه ولأصل الإسلام».

«فلما ورد الكتاب والمحدث على هارون قال: اطلبوا متكلماً،

فوجدوا ابن كلدة فقيل له: أتثق بنفسك في مناظرته؟ فقال: أنا له إن شاء الله تعالى، فوجه به الرشيد في مركب، وكتب إلى ملك الهند: إني وجهتُ إليك رجلاً متكلماً من أهل ديني، فلما كان في بعض الطريق وجه الهندي إليه منْ يختبره، فوجده متكلماً، فدس إليه سمّاً فقتله، قبل أن يصل إلى الملك»[1].

للتحقق من أصالة أو اختلاق هاتين الرِّوايتين لا بد من الإشارة إلى ظروف روايتهما. فكما تقدم، فإنهما محصورتان بين ثلاثة من المعتزلة هم: أبو الحسين الخياط، والقاضي عبد الجبار، وابن المرتضى، ولم ترد بأي مصدر آخر. ومن جهة أخرى تُشير الرِّوايتان إلى عجز أهل الحديث في الدِّفاع عن الإسلام أو إقناع الآخرين به، كما ورد في تفاصيل الرِّواية الثانية، عندما كان جواب المناظر المسلم على سؤال خصمه: «ما الدَّليل على أن دينك حق؟»: «حدثنا سفيان الثَّوري بكذا، وحدثنا شعبة بكذا (...). وكذلك تُشير الرِّوايتان إلى قدرة المعتزلة على الإقناع بحجج عقلية، وبالتالي هما مفيدتان للمعتزلة دون سواهم.

كذلك يطرح السؤال نفسه لماذا طلب الملك الهندي، بالتحديد، مناظراً متكلماً! وأن المناظر السِّمني كان خائفاً من أهل الكلام المسلمين، وهم المعتزلة! كل هذا يجعل الشَّك وارداً في أن هذه التَّفاصيل قد تكون من بنات أفكار الرِّواة المذكورين، الغرض منها تسفيه المواقف المعادية للكلام والمتكلمين، ومنها الإجراءات التي اتخذها ضدهم هارون الرَّشيد. ورغم كل المآخذ على

---

(1) المصدر نفسه، ص269 كان ابن كلدة من تلاميذ معمّر، ويميل إلى القول بالإرجاء، ومن المتقدمين في الاعتزال.

تفاصيل الروايتين، سواء كان في تسمية المبعوث أو ذكر حادث اغتياله بهذه الطريقة غير المُقنعة. لكن هناك دلائل تُشير إلى موضوعية الحدث بهيئته العامة.

ومن تلك الدَّلائل أن وزير الرَّشيد يحيى بن خالد البرمكي «بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم، فكتب له هذا الكتاب (الذي اطلع النديم على جزء منه)»[1]. كذلك خاض المعتزلة، ومنهم رُسل واصل بن عطاء، وقبلهم جهم بن صفوان السَّمرقندي، وهو من أهل تلك الدِّيار، مناظرات عديدة مع مفكري السِّمنية. وأن يحيى البرمكي كان مهتماً بعلوم الهنود وأحوالهم الدينية والفكرية.

ومما لا شك فيه يفهم مِنْ رواية مناظرة أهل الهند، رغم كل أحوالها، على منزلة معمر بن عباد الكبيرة بين المتكلمين، فإذا كانت الرواية حقيقية فقد تم اختياره بالاسم للمناظرة خارج الحدود السياسية والدينية للدولة العباسية من قبل القائمين على الأمر من خصومه في خلافة الرشيد، شأنه بذلك شأن المتكلم معبد الجهني عندما اختاره عبد الملك بن مروان لمناظرة الرُّوم، كما أسلف الحديث عن ذلك. وإن كانت الرواية مختلقة فإن شيوخاً في الاعتزال اختاروه، أو أحد تلامذته، بطلاً لروايتهم المذكورة، في عصر كان يعيش فيه كبار المتكلمين من أمثال العلَّاف، والنَّظام، وبشر، والسندي، وضرار، وثمامة، والجاحظ وغيرهم.

وصف عبد القاهر البغدادي مقالات معمّر، كما وصف مقالات غيره من شيوخ الاعتزال، بالفضائح، ويذكر تكفير أهل

(1) النَّديم، الفهرست، ص407.

السُّنَّة له بقوله: «إن أهل السُّنَّة كفروا معمراً وأتباعه من القدرية بقولهم: إن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض (...)»[1]. ويتبع ابن حزم الظاهري أثر البغدادي في نقمته على المعتزلة وعلى معمر، بقوله: «تقليداً للعيارين الشطار الفساق (...) ومعمر المتهم بدينه»[2]. ويذكر أبو المظفر الاسفرائيني معمّراً بقوله: «وكان رأساً من رؤوس الضلال والإلحاد»[3].

وذكره شمس الدِّين الذهبي المتأخر بقوله: «وهذا قول أهل الإلحاد»[4]. كما ذكره الشهرستاني: «أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك»[5]. لكن المؤرخ المذكور في مكان آخر يدفع عن معمر بعض ما نُقل عنه، في ما يخص مقالته في علم الله بقوله: «ولعلَّ هذا النقل فيه خلل (...) فإما أن لا يصح النَّقل، وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل، ولسنا من رجال ابن عباد فنطلب لكلامه وجهاً»[6].

وبهذا وغيره لا نستطيع أن نضع الشهرستاني في كفة واحدة مع المذكورين من مؤرخي المِلل والنِّحل؛ لأنه قصد إلى المناقشة والتحليل والدفاع عن أشعريته بهدوء، أما الآخرون فقصدوا إلى التكفير والتجريح على الرُّواية والسَّماع. أما رأي مؤرخي الملل

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص320. ورد النص ناقصاً، ويبدأ الحديث عن المعمرية من الفضيحة الثالثة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي.
(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 4 ص194.
(3) الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص73.
(4) الذهبي، تاريخ الإسلام، تراجم السنة 211 ـ 220هـ.
(5) الشهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص66.
(6) المصدر نفسه 1 ص68.

والنِحل من المعتزلة في صاحبهم فنكتفي بما ورد من رواية بعثته لمناظرة فقهاء السِّمنية الهنود، إضافة إلى ما سنورده من دفاع أبي الحسين الخياط عنه في رده على ابن الراوندي.

اشتهر معمر بن عباد بمقالة «المعاني»، ولهذا سُمي والقائلون بقوله بأصحاب المعاني. وارتباطاً بالمعاني تحدث عدد من الباحثين عن حضور المُثل أو النماذج الأفلاطونية في فلسفة معمر، وهناك مَنْ جعل مقالته المذكورة نسخة من فلسفة أفلاطون. وفي هذا المجال ينقل علي سامي النشار عن المستشرق الألماني (هوروفتس) قوله: «إن معمراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون، وبخاصة أن مصطلح المعاني هو ترجمة أمينة للمثل»[1]. لكن النَّشار، وبنفس أشعري غير رافض للاعتزال كلية، يعترض على هذا الرأي بقول يخالف فكرة معمر الأساسية من قوله بالمعاني، وهي تنزيه الذَّات من الصِّفات، ورد ذلك بقوله: «وهذا خطأ إذا فهمنا المعاني (...) على أنها صفات الذَّات، أو بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية».

أما حسين مروَّة (اغتيل 1987) فيذهب إلى القول بتأثر معمر بالفلسفة الأرسطية، ورد ذلك بقوله: «إن مذهب المعاني عند معمر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي، وأن المنطق الداخلي للنُّصوص الواردة في شرح هذا المذهب رغم اضطرابها

(1) النَّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1 ص509. وحسب معلومات عبد الرحمن بدوي في موسوعة المستشرقين، ص618 أن المستشرق الألماني المهتم بعلم الكلام والمتكلمين هو «هورتن»، وليس المستشرق الألماني اليهودي «هوروفتس» الذي عناه النَّشار، والذي اهتمامه بعلوم القرآن والسيرة النبوية ومقارنات بين الإسلام واليهودية.

(...) ينصرف بالأرجح إلى تفسير أرسطو للحركة في العالم الطبيعي، هذا، وارتباطها بسلسلة المحركات الأرسطية التي تصل إلى المحرك الأول وأزليته»[1].

وقبل حسين مروة (اغتيل ١٩٨٧) بكثير ماثل الباحث المصري محمد الخضيري بين معمر وأرسطو في موضوع نشره في مجلة «المعرفة» (العام 1935) ضمن سلسلة مواضيع حول العلاقة بين الفلسفة الأفلاطونية والاعتزال، ورد فيه الآتي: «مقالة معمر تذكرنا بانتقاد أرسطو وشرحه للمثل الأفلاطونية (...). تأثر معمر بشرح أرسطو لأفلاطون ووافق عليه، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطو كان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين، وعلى ذلك فإن معمراً يثبت أن المعاني هي أشياء موجودة، وفوق ذلك هي موجودة بذاتها، ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تنتهي من المعاني الخارجة عن العالم الحسي».

ويُخالف المستشرق الألماني هانس ديبر في كتابه «النظام الفلسفي عند معمر بن عباد السلمي» الآراء التي ذهبت إلى تأكيد تأثر، أو تبني، معمر لفلسفة أفلاطون أو أرسطو أو الاثنين معاً، وذلك في اعترافه بشخصية الفكر المعتزلي الإسلامي المستقلة، بقوله: «وقد تبين أن فلسفة معمر هي الميتافيزيقية الأولى في الإسلام، التي تشتمل على فِكَر فلسفية تُذكّر بمذاهب أرسطوطاليس أو أفلاطون، أو الأفلاطونية المحدثة، وذلك لأن المشابهة بين فلسفات من حضارات شتى لا ينبغي أن تكون صادرة عن التأثر المتبادل بالضَّرورة، فمن الممكن أن تكون المشابهة نتيجة التطور

(1) مروّة، النزعات المادية 1 ص672.

المستقل المتشابه من فِكَر فلسفية منطقية في حضارتين مختلفتين، ومعنى ذلك انّا نجد أحياناً متطابقات بدون نسب طبيعي»[1].

نجد في النَّص المذكور شهادة من مستشرق قد تفيد في براءة الاستشراق من التعميمات التي يطلقها الكثيرون، جزافاً، وفيها ما هو مجحف حقاً! تتضمن الآراء، السالفة الذكر، تفسيرات لمعاني معمر تراوحت بين المثالية والمادية الفلسفيتين، منها التفسير المثالي الذي ذهب إليه علي سامي النشار عندما اعتبرها صفات لذات الله أو قدرته غير المتناهية، ويكون مروَّة محقاً في وصفه للنشار في هذه المسألة على الأقل أنه «أشعري المذهب والتفكير»؛ لأنه اعتبر المعاني صفات، وقطع الصلة بينها والطبيعة تماماً. وأما التفسير المادي فقد ذهب إليه الخضيري ومروَّة عندما اعتبرا معاني معمر متصلة بالطبيعة، مع قول الخضيري بوجود المعاني الروحية أيضاً.

بعد إيجاز تفسيرات المعاني عند باحثين معاصرين معروفين، نعود إلى الأصل الذي أخذها عنه مؤرخو المِلِل والنِّحل، ثم تشعبوا في تفسيرها. يقول أبو الحسين الخياط عن معاني معمر:

«زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه، كان لا بد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من

---

(1) نُشرَ الكتاب بالألمانية مع خلاصة باللغة العربية (ص597 ـ 694) بيروت 1975.

صاحبه، قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنى حدث له حلت الحركة في أحدهما دون صاحبه (...). قال: وكذلك أيضاً إن سُئلت عن ذلك المعنى لِمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه قلتُ: لمعنى آخر، وكذلك أيضاً إن سُئلتُ عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله (...)، والذي أدخله في القول في ما حكيت عند تشبيه الحركة، إذ كان مدار الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرته له»[1].

وبعبارة أوضح، من غير الغموض الذي انتاب النص المذكور، يشرح أبو القاسم البلخي فكرة معمر في المعاني، قائلاً: «وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السُّكون لمعنى هو غيرها، وكذلك السُّكون إنما خالف الحركة بمعنى هو غيره، وأن ذينك المعنيين، إنما اختلفا بمعنى غيرهما إلى ما لا نهاية له»[2].

نفهم من نهاية النص أن معمراً قصد إلى نفي الصفات تماماً، بعد أن حل محلها المعاني، فالقدرة، والإرادة، والحياة، والصفات عبارة عن معانٍ، فلا وجود للقدرة بل وجود معنى أو دالة عليها، وكذلك بالنِّسبة لبقية الصِّفات، وكل معنى من هذه المعاني مرتبط بمعنى آخر إلى اللانهاية. وفي تنزيه الذَّات من الصِّفات، أيضاً، يُحكى، على حد تعبير الأشعري عن معمر، أنه قال: «إن الباري عالم بعلم، وإن علمه كان علماً لمعنى، والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية»[3].

---

(1) الخياط، الانتصار والرَّد على ابن الراوندي الملحد، ص46 ـ 47.

(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص71.

(3) الأشعري، مقالات الاسلاميين 1 ص228.

كذلك تظهر معان معمر؛ كعلاقات ودلائل في الطبيعة فهو القائل، برواية النَّسفي: «التكوين حدث بتكوين ثان، والثاني بتكوين ثالث، والثالث بتكوين رابع، هكذا إلى ما لا يتناهى»[1]. ويُعيد النَّسفي العبارة السابقة بشكل أوضح: «وجود العالم بما لا يتناهى من المعاني». وينقل الشَّهرستاني، عن معمر، بما يفيد أن المعاني غير الصِّفات لكنها تدل عليها، قوله: «الخلق غير المخلوق، والإحداث غير المحدَث»[2]. ويُخالف الصِّفاتية عامة والأشاعرة خاصة الآراء المذكورة بقولهم: «إن التَّكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى؛ كصفة العلم، والقدرة، والسمع والبصر، فكان التكوين أزلياً والمكوّن حادثاً»[3].

أشارت المعاني التي قصدها معمر إلى أفكار تعبر عن ذوات روحية ومادية، ويُفهم من لا نهايتها أن الكون متوحد ومتصل. وما يؤيد ذلك قوله أولاً في عدم الفناء: «محال أن يفنى الله جميع خلقه»[4]، و«أن فناء الشَّيء يقوم بغيره»؛ أي: أن الله يخلق فناءً يفنى به الأشياء. وثانياً: قوله في أن الكون عبارة عن سيل من الأفعال المترابطة: «ليس من فعل يقع في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل، وما لا يتناهى من الأفعال»[5].

ولعلَّ مقالة المعاني عند معمر تقترب من مقالة الكمون

---

(1) النَّسفي، تبصرة الأدلة في أُصول الدين 1 ص307.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص68.

(3) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص308.

(4) الخياط، الانتصار، ص23.

(5) المصدر نفسه، ص46. وهذه المقالة هي الأصل في مقالة المعاني ففي رده على ابن الراوندي يقول الخياط: «إن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمر هو القول بالمعاني».

والمداخلة عند النَّظام، لكن الأَخيرة تبدو مقتصرة على العالم المادي فقط، وتكون ظاهرة وواضحة لا مستورة وغامضة كما هي المعاني. أما عن علاقة فكرة المعاني بمُثل أفلاطون أو صور أرسطو، فليس هناك ما يفيد بأنها تكرار لهما أو ظهرت من وحيهما. فالمثل الأفلاطونية، كما هو معروف، تحتل العالم العلوي، وهي مُفارقة تماماً للعالم الحسي، حيث الفساد، وتتحد صور أرسطو مع المادة أو الهيولى، فتكون شكلاً لها، باتحاد يتدرج حتى يصل إلى المفارقة؛ أي: صورة أخيرة، بريئة من المادة، تُعرف بالمحرك الأول. لكن معاني معمر هي نظام من العلاقات والتفاعلات بين الذَّات وصفاتها أو بين الأشياء وعللها، وهي في ترابط وتفاعل لا لغاية ولا نهاية له.

من أفكار معمر الفلسفية الأُخر، التي أثارت جدلاً واسعاً بين المفكرين المسلمين واهتمام عدد من المستشرقين، مقالته بتوليد الأجسام لأعراضها (ما يتمظهر الجسم به من حركة ولون وطعم ورائحة وغيرها)، وحول هذه المقالة وردت الرِّوايات الآتية: قال الأشعري عن أصحاب معمر: «إنه لا يجوز أن يخلق الله عرضاً، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض»[1].

وبشكل عام يكفر الأشعري القائلين بمسؤولية الأجسام عن إيجاد أعراضها، أو بشكل أوضح القائلي بالأسباب الطبيعية، وذلك بقوله: «وقال كثير من الملحدين: إن الألوان والطُّعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء، ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثِّمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض، وشبهوا ذلك

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص251.

بحبة الزعفران، قُذفت في نعّارة ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر»[1].

وحسب الشهرستاني فإن معمراً جعل خلق الأجسام لأعراضها على نوعين منها ما تفرضه طبيعة الجسم، ويُعرف بإيجاب الطبع، ومنها ما يتعلق بالإرادة، وهذا بالنسبة للكائن الحي، قال: «إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام. فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً؛ كالنَّار التي تحدث الاحتراق، والشَّمس التي تحدث الحرارة، وإما اختياراً؛ كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»[2]. وعلق الشَّهرستاني، على ذلك، قائلاً: «ومن العجب أن حدوث الجسم وفناءه عرضان، فكيف يقول إنهما من فعل الأجسام»!

ويكرر عبد القاهر البغدادي ما ذهب إليه الأشعري بخصوص هذه المسألة، ولكن بطريقة مثيرة ضد معمّر: «عرض في الجسم من فعل الجسم بطبعه، والأصوات عنده فعل الأجسام المصوتة بطباعها، وفناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه، وصلاح الزَّروع عنده وفسادها من فعل الزَّرع عنده، وزعم أن فناء كل فان فعل له في الطبيعة (...)، وفي قوله أن الله لم يخلق حياة ولا موتاً»[3].

أما ابن حزم الظاهري، فعلى الرَّغم من اختلافه مع الأشاعرة، حول مقالة معمر في حصول الأعراض من الأجسام، إلا

---

(1) المصدر نفسه 2 ص24.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص66.

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص136 ـ 137.

أنه قال: «إن كل هذا فعل الطبيعة، فغباوة شديدة، ومعنى لفظ الطبيعة إنما هي قوة الشَّيء تجري بها كيفياته على ما هي عليه بالضرورة، نعلم أن تلك القوة عرض لا يُعقل، وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض؛ كالحجارة وسائر الجمادات، فمن نُسب إلى ما يظهر منها أنها أفعال مخترعة لها، فهو في غاية الجهل، وبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها، ولا خالق ها هنا إلا خالق الكل هو الله»[1].

إن كلَّ ما ذكره المفكرون والمؤرخون بخصوص العلاقة بين الأجسام والأعراض لدى معمر، دون تأويلها، كانت صحيحة، رغم أنها اقتبست من مصدر مناوئ للأشاعرة والمعتزلة معاً. يذكر ابن الراوندي في «فضيحة المعتزلة» عن معمر ما نصه: «إن ألوان السَّماوات والأرضين وما بينهما، وكلَّ ذي لون، وطعومهنَّ، وأراييحهنَّ، وحرهنَّ، وبردهنَّ، فعل لغير الله».

أما كون ما ذهب إليه معمر كان صحيحاً، بغض النَّظر عن تأويله، فيؤكده شيوخ الاعتزال في كتب لهم، من هؤلاء أبي الحسين الخياط، بقوله: «أعلمك الله الخير، أن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً، على معنى: أن الله هيأها هيئة، تفعل هيئاتها طباعاً (إيجاب الطبع)»[2]. كذلك أكد هذه الآراء القاضي عبد الجبار في كلامه عن التَّوليد: «فأما معمر فإنه يقول: إن المتولدات أجمع، وكذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام»[3].

وبعد مقالتي معمر في المعاني وخلق الأعراض طباعاً من

(1) ابن حزم، الفصل 3 ص59.

(2) الخياط، الانتصار، ص45.

(3) الأسدأبادي، المجموع في المحيط والتكليف 1 ص399.

قبل الجسم الجماد والنبات، واختياراً من قبل الحيوان نأتي على أفكاره الأُخر، منها تركيب الجسم والحركة والإنسان، ويذكر معمر أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء، ولا يُعرف جسم ولا يستطيع خلق أعراضه إلا بعد اجتماع هذا العدد من الأجزاء؛ لأن «كل جزء يفعل في نفسه ما يحله من الأعراض»[1].

ويصف الجسم بأنه: الطويل والعريض والعميق، وهذه الأبعاد يتكون كل منها من اجتماع عدد محدد من الأجزاء وهي كالتالي: الطول يساوي واحد + واحد، والعرض يساوي الطول + اثنين، والعمق يساوي العرض + أربعة، فيكتمل بناء الجسم باكتمال عمقه، والذي هو ثمانية أجزاء، والأمر ليس له علاقة بلغة الرياضيات والهندسة بقدر علاقته بالفلسفة، وهي كما وصفها أبو الحسين الخياط: «غامض الكلام ولطيفه».

في الحركة ذهب معمر إلى أن الأجسام ساكنة غير متحركة، وقوله فيها معاكس تماماً لقول إبراهيم النَّظام، فإذا كان الكون عند الأخير هو الحركة، والسُّكون مجرد اصطلاح لغوي، فإن الكون عند معمر هو السُّكون، والحركة مجرد اصطلاح في اللغة، وأن الجسم عنده في أول وجوده ساكن. وماثل المستشرق هانس ديبر هذا الاختلاف بين سكون معمر وحركة النَّظام بالاختلاف بين سكون بارمنديس وحركة هيراقليطس اليونانيين. ويجمع الأَشعري مقالة معمر في حركة الأجسام وسكونها بالآتي: «الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، ومتحركة على اللُّغة، والسُّكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حالة خلق الله له ساكن»[2].

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين 2 ص5.

(2) المصدر نفسه، ص21.

ويعرف معمر الإنسان أنه كيان عقلي «ليس بطويل ولا عريض ولا عميق»[1]، وحسب هذا المفهوم، ينفي أن يكون الإنسان جسماً، كذلك الأمر عند شيوخ الاعتزال الآخرين. وفي تفصيل هذه المقالة قال: «الإنسان لا يتجزأ، وهو المدبر للعالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يُماس شيئاً ولا يماسه، ولا يجوز عليه الحركة والسُّكون والألوان والطُّعوم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته وتصرفه ولا يماسّه»[2]. وبدون وجهة حق واعتراف بإبداع، يسلب الشَّهرستاني من معمر فلسفته في الإنسان، وينسبها كلية إلى جهود آخرين، جاء ذلك بقوله: «إنما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضوا بإثبات النَّفس الإنسانية أمراً ما، وهو جوهر قائم بنفسه»[3].

على العموم، إن الإنسان عند المعتزلة جوهر ليس كباقي الجواهر، بل أضفوا عليه معنىً ملائكياً منزهاً من الجسمية، نفهم ذلك من منزلة العقل الكبيرة عندهم، فالإنسان هو الكائن الوحيد الحامل للعقل المبدع، وموافقة لتلك المنزلة جاء تعريف معمر للإنسان أنه العقل وليس غيره، وهو المختص بالقدرة والحياة والإرادة والكراهة ومسؤولية تدبير البدن والعالم.

ما ذكرناه لا يزيد على نُتف من فلسفة وفكر شيخ من شيوخ الاعتزال الكبار؛ أنجبته مدينة البصرة، والذي لا نتأخر في عده من الفلاسفة، وما زال فكره يشغل بال المؤرخين والباحثين بين مؤيد ومناوئ، وما لا يُختلف عليه أن مقولات هذا المفكر، الذي تعرض

(1) الخياط، الانتصار، ص46.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين 2 ص26.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل1 ص67.

للسِّجن، وربما للاغتيال بسبب أفكاره، ساهمت في تطور الكلام إلى فلسفة. ورغم كل هذا التَّفوق يعترف معمر بفشله في ثلاث مناظرات خلال حياته فقط، ولأنه كان طبيباً، بشهادة معاصره الجاحظ، فقد تحجج بتأثير الطَّعام الذي تناوله قبل التناظر. وروي أنه قال: «قُطعتُ في ثلاثة مجالس، لم أجد لذلك علة، إلا أني أكثرتُ في أحد تلك الأيام من أكل الباذنجان، وفي اليوم الآخر من أكل الزيتون، وفي اليوم الثالث من الباقلّى (هكذا)»[1].

في مكان آخر يذكر الجاحظ أن معمراً امتنع عن أكل الباقلاء بسبب ذلك، برهة من دهره[2]. هناك ما يُشاع عن هذه الثمرة من أنها لا تشجع مدمنيها الفقراء على الإبداع! وأن الجاحظ عد الكثيرين من أهل الفِكر والجدل ممَنْ كره الباقلاء[3]. ومع ذلك، يعدَّ تبرير معمر لفشله في المناظرة مكابرة مألوفة من معتزلي، لا يعترف بتفوق الآخرين عليه، في عصر عُدّ فيه المعتزلة ملائكة الفكر!

تجمع أكثر الرِّوايات على أن وفاة معمر كانت السنة (215هـ)، لكنه ما من رواية تشير إلى وجوده في مجالس المأمون ومناظراته، مثلما وردت أخبار المتكلمين الآخرين، ولهذا فمن المحتمل أن تكون وفاته في زمن هارون الرَّشيد، كما أفادت بذلك رواية اغتياله وهو في طريقه إلى الهند.

عدَّ النديم له عناوين الكتب الآتية: كتاب «المعاني»، «الاستطاعة»، «علة القرسطون والمرأة»، «الجزء الذي لا يتجزأ»، «الليل والنهار» و«الأموال».

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص572.

(2) المصدر نفسه 3 ص170 نسخة دار الكتب العلمية.

(3) المصدر نفسه.

الفصل السَّابع

ثمامة بن أَشرس

«جهد البلاء عالم يجري عليه حكم جاهل»
ثمامة

يغلب على الظن أن أبا معن ثمامة بن أشرس كان وراء تحول الخليفة عبد الله المأمون إلى الاعتزال؛ عندما كان الأخير والياً لأبيه على خراسان، وكان ثمامة من أصدقائه وخاصته عصر ذاك. وبهذا يكون ثمامة قد نجح في التَّمهيد إلى التحول لصالح المعتزلة، واستمرار صدارتهم للحياة الفكرية حتى نهاية خلافة الواثق. وقد تعرض منْ خالفهم بالفكر إلى الملاحقة. ومن الأمور. الخطيرة، الأُخر التي تروى عن ثمامة ويتفق عليها المؤرخون كافة إنه كان مستشار المأمون الخاص، يعود له بالاستشارة في تعيين أو عزل الوزراء والولاة، بينما كان يرفض منصب الوزراة الذي رشحه المأمون له.

لم يكن موقف ثمامة الرافض لمنصب الوزارة، أو غيره من المناصب، جديداً على شيوخ الاعتزال، فقد سبق أن رفض عمرو بن عبيد الباب طلب أبي جعفر المنصور في توليه الوزارة، قائلاً له: «ارفع علم الحق يتبعك أهله»، ورفض أيضاً أن يكون

مستشاره بصلاحيات واسعة، أوجزها المنصور بقوله وهو يهم في تسليمه خاتم الخلافة: «ولِّ ما شئت، واعزل منْ شئت»، مثلما تقدمت الإشارة إلى ذلك في الفصل الخاص بعمرو الباب. لكن الذي رفضه ابن عبيد عن قناعة قَبله ابن أشرس عن قناعة أيضاً بالقرب من السُّلطة، أو لغاية منها: ترتيب أمور مذهب الاعتزال مع الدولة، وتقديمه على بقية المذاهب الكلامية. والحق يُقال إن سماحة المأمون غير شدة جده الثاني أبي جعفر المنصور، إضافة إلى اختلاف العصر ومهام الدولة، فما يفصل بين المنصور والمأمون سبعة عقود.

إن لرفض ثمامة منصب الوزارة عدة مبررات، منها أن المستشار منصب خفي ودائم التأثير، وقد لا يتعرض بسهولة إلى ما يتعرض له الوزير، أو قاضي قضاة، كذلك أن أخطاء الدولة لا تُحسب على مستشار أو نديم، مثلما تُحسب على مراكز التنفيذ. فلعلَّ مصير الوزراء البرامكة وآل سهل وآل الربيع كان ماثلاً أمام ثمامة بن أشرس. وهو على دراية أيضاً من أن هيبة المنصب الحكومي مأخوذة لا معطاة من قبل الناس، وما معنى أن يكون وزيراً، وهو الذي يُنصب ويعزل الوزراء! فقد حسب تلك الحسنة وأخذها بنظر الاعتبار.

فحصل أن أراده المأمون وزيراً فاعتذر قائلاً: «لما قتل الفضل بن سهل بعث إليَّ المأمون، وكنت لا أنصرف من عنده إلا أتوقعه في منزلي، ثم يأتيني رسوله في جوف الليل فآتيه، وكان قد وهلني (هكذا وردت) لمكان الفضل بن سهل من الوزارة، فلما رأيته قد ألح عليَّ في ذلك فتعاللت عليه، فقال لي: إنما أردتك لكذا وكذا، فقلتُ: يا أمير المؤمنين: إني لا أقوم بذلك، وأحرى أن

أضنَّ بوضعي من أمير المؤمنين، وحالي أن تزول عنده، فإني لم أر أحداً تعرض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولا تدوم منزلته»[1]. وبعد قبول اعتذاره طلب منه المأمون ترشيح الشخص المناسب لذلك المنصب، فرشح له أحمد بن أبي خالد الأحول.

عند البحث في سيرة وفكر ثمامة بن أشرس نجد المؤرخين قد أسهبوا تفاصيل حياته، ويقابلها شحة في مقالاته. والسبب أنه كان ظل المأمون الذي لا يفارقه، والتاريخ المكتوب، كما هو معروف، هو تاريخ الملوك وحاشيتهم، وعدم اتصال ثمامة بالناس أدى إلى انكماش أفكاره بينهم، فهم واسطة تداولها في الطريق أو السوق، أو المسجد الجامع، وبذلك كان على خلاف معاصريه، من الذين اتسموا بغزارة أفكارهم. ويصف القاضي عبد الجبار حالة ثمامة الفكرية هذه، بقوله: «وله مذاهب لم تنتشر لقلة اختلاطه بالعامة»[2].

إن موقف ابن أشرس من الاختلاط بالعامة قد لا ينسحب على المعتزلة بشكل عام، فهناك فئات عديدة من العوام تتعصب للاعتزال، إضافة إلى أن عدداً من شيوخه سكنوا المحلات التي تتركز فيها الصنائع، وهناك من شيوخهم الكبار مَنْ امتهن تلك الصنائع. كان ذلك مع وجود مَنْ يرى في المعتزلة «إنها تنظر إلى الناس بالعين التي ينظر بها ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلاً»[3].

---

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص118.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص275.

(3) الحميري، الحور العين، ص240.

ومن الروايات التي تؤكد موقف ثمامة السلبي من العامة، ما يرويه ابن طيفور، من أن المأمون لما عزم على إعلان شتم معاوية على المنابر نصحه القاضي يحيى بن أكثم، في العزوف عن ذلك، بقوله: «إن العامة لا تحتمل هذا وسيما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تدر ما عاقبتها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح في السياسة»[1].

سمع المأمون ذلك الرأي الحصيف، وعزف عن قراره بشأن معاوية. وكعادته، استشار ثمامة في مجريات الأمور، وما نصح فيه ابن أكثم، فقال ثمامة مشجعاً على المضي في إعلان شتم معاوية والأمويين: «يا أمير المؤمنين والعامة في هذا الموضع الذي وضعها به يحيى (ابن أكثم)، والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد، ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرين ألفاً منها، والله يا أمير المؤمنين: ما رضي الله جل ثناؤه أن سواها بالأنعام حتى جعلها أضل سبيلاً»[2].

أخذ ثمامة يلح على المأمون في إقناعه بعدم الاكتراث للنَّاس، فقص عليه قصة حدثت معه، فحواها: أن رجلاً عليل العين كان يبيع الدواء على الناس في شارع الخلد ببغداد، فسأله لماذا هو عليل العين مع أنه يمتلك دواء بهذه المواصفات السحرية التي ينادي بها على الناس، فأجابه بقوله: إن عينه مرضت بمصر، وهذا الدواء مخصص لأمراض العيون ببغداد! وبعد أن استجار

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص54.

(2) المصدر نفسه.

المطبب بالعامة هجموا على ثمامة، ولولا أنه اعترف لهم بصحة ما ادعاه المطبب لفقد حياته بين أيديهم»[1]. على أية حال، قصد ثمامة، بهذه القصة وغيرها وسم العامة بلقب الرُّعاع المعروف تاريخياً في الصِّراعات الاجتماعية! بعد أن عدّ نفسه من الخاصة.

تحدر ثمامة بن أشرس من البصرة، ثم فارقها إلى خراسان ثم إلى بغداد، يتبع المأمون أينما حل وأقام. وقد توقف البلخي في نسبته بقوله: «نميري، لا أدري مولى أو صُلبية»[2]. بينما يؤكد النَّديم في «الفهرست»، وابن حزم في «الفصل» أنه صُلبية لا مولى. وهناك عبارة يذكرها الجهشياري قد تفيد في أن تكون دليلاً على أصله العربي أو تعصبه للعرب، وردت في روايته لقضية عبد الله بن مالك مع الوزير الفضل بن سهل (فارسي)، عندما طلب الوزير الشهادة من ثمامة ورفض الأخير هذا الطلب، معللاً رفضه بقوله: «ودخلتني العصبية لعبد الله بن مالك، للعربية أولاً»[3].

لكن الدَّليل الدامغ في كون ثمامة عربي الأصل، هو ما قاله معاصره الجاحظ فيه: «فهذا ثمامة بن أشرس وهو عربي لا يُتهم في الأخبار عنهم (عند مدحه للأتراك)»[4]. وينفرد عبد القاهر البغدادي في القول إنه كان من الموالي، فهو يعتبر شيوخ الاعتزال أولاد سبايا كافة، ويختم البغدادي قدحه في ثمامة قائلاً: «ولد زنا؛ لأنه كان من الموالي، وكانت أمه مسبية، ووطء مَنْ لا يجوز

---

(1) المصدر نفسه، ص55.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص273.

(3) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص314.

(4) الجاحظ، رسائل الجاحظ، رسالة مناقب الترك، ص61.

سبيها على حكم السبي حرام (إشارة إلى تحريم ثمامة سبي النساء والذراري)»[1].

لعلَّ ما رواه ابن قتيبة عن ثمامة، وما زالت العامة تنسبه إلى ابن الراوندي، قد يكون سبباً لدى البغدادي في اعتباره من الموالي، وما قاله ثمامة وهو يرى الناس يوم الجمعة تتوجه إلى الصلاة: «ماذا صنع هذا العربي بالناس»[2]! وحسب تعليق البغدادي على الرواية المذكورة، أنه «يعني: رسول الله ﷺ». ويذكر الخطيب البغدادي انتساب ثمامة للبصرة، وسعيه للخلفاء قبل المأمون، بقوله: «أحد المعتزلة البصريين، ورد بغداد، واتصل بهارون الرشيد وغيره من الخلفاء»[3]. واختلف المؤرخون حول شخصية ثمامة بين مادح وذام، فقد وصفه الشهرستاني في «الملّل والنِّحل»: خليع النَّفس، والعسقلاني في «لسان الميزان»: من رؤوس الضَّلال، وينتقص من الإسلام ويستهزئ به، ويقول عنه الإسفرائيني في «التبصير»: كان ملحداً. أما شمس الدين الذهبي في «تاريخ الإسلام» فيصفه أنه كان آفة على السُنَّة وأهلها. ويرد ثمامة، ساخراً من المثالب التي طالته في حياته ولحقته بعد الممات، بقوله: «الشهرة بالشرِّ خيرٌ من أن لا أعرف بخير ولا شر»[4].

قال الجاحظ في حسناته مادحاً بلاغته: «كان أبلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع لفظه في

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص158.
(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص49.
(3) البغدادي، تاريخ بغداد 7 ص146.
(4) الجاحظ، كتاب الحيوان 2 ص90.

وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك»[1]. وقال عنه النَّديم: «من جل المتكلمين من المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع»[2]. وقال القاضي عبد الجبار مبرراً سعي ثمامة إلى مجالس الخلفاء، وقيامه بمهمة المضحك أو المنكت فيها، وبدون شك، أنها مهمة لا تُليق بمتكلم يُعدّ من أكابر شيوخ مذهبه، من منظور زملائه على الأقل: «ليجعله طريقاً إلى ميلهم إليه، يوصله إلى المعونة في الدِّين»[3]، ويعني: طريق الاعتزال لا غير.

اتصل ثمامة بهارون الرَّشيد، وعزا بعض المؤرخين سبب ذلك إلى تأثره مما أصاب أحد المتكلمين البصريين، ويدعى عيسى الطَّبري، من قبل والي البصرة محمد بن سليمان (من عهد المنصور إلى عهد الرَّشيد)، وكان قد قطع يده، وبذلك أقسم ثمامة على الإطاحة بهذا الوالي، رغم قرابته من الرَّشيد، وذلك بقوله: «قتلني الله إن لم أقتله». وبالفعل تمكن من ذلك، فكانت نهاية الوالي، محمد بن سليمان، بسعاية منه، ويروى أنه تمكن من ذلك بعد أن سمر مع الرشيد وملأ «أذنه علماً وأدباً وظرفاً». لكن هذه العلاقة التي بدأت بروح المؤامرة والانتقام انتهت بحبسه حبساً انفرادياً وهو يتذكر ذلك بقوله: «كنت في الحبس وحدي»، كان ذلك السنة (186هـ).

وعزا المؤرخ الطبري سبب ذلك إلى «كذبه في أمر أحمد بن

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص106.

(2) النَّديم، الفهرست، ص207 ـ 208.

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص275.

عيسى بن زيد»[1].

قال ثمامة للمأمون: «جهد البلاء عالم يجري عليه حكم جاهل»[2]. ولما سأله قص عليه قصة سجنه من قبل الرَّشيد، عند مسرور الخادم، فضيق عليه، ومنع الناس منه، ودخل عليهم يوماً يقرأ سورة المرسلات خطأً، فلما صحح له ثمامة قال له: «قد كان يُقال إنك قدري فلم أُصدق حتى السَّاعة»[3].

وما سجله الجاحظ من يوميات السجن عن ثمامة في كتابه «الحيوان» قوله: «كان في الحبس جُحر فأر وتلقاه جحر آخر، فيرى لكل واحد منهما وعيداً وصياحاً ووثوباً (...) حتى أتى الله تعالى بالفرج وخُلي سبيلي»[4]. ولعلّ إخلاء سبيله جاء استجابة لشعر استعطف الرَّشيد فيه، ومنه[5]:

ولم تزل طاعتي بالغيب حاضرةً
ما شانها ساعةً غشّ ولاغَيرُ
فإن عفوتَ فشيء كنت أعهدهُ
أو انتصرت فمِنْ مولاك تنتصرُ

وعلى الرغم من إشارة الرِّواية إلى سجنه بتهمة سياسية،

---

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 6 ص473. ووالد أحمد هو عيسى بن زيد بن علي بن الحسين، الذي ثار في خلافة المهدي ومات مختفياً، وقد عاش أحمد وأخوه في دار المهدي، وبعد سنوات ثار في خلافة الرشيد، فطلبه.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص273 ـ 274.

(3) المصدر نفسه.

(4) الجاحظ، كتاب الحيوان 2 ص165.

(5) النَّديم، الفهرست، ص208.

لكن المعروف أن الرشيد جرد حملة كبيرة، شملت معظم المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، مع بداية الانقلاب على البرامكة، الذين كانوا يفتحون مجالسهم للمناظرات الكلامية، وأن المتكلمين والمثقفين بشكل عام يُعدّون من خاصتهم، والأمر قد لا يعني البرامكة: سياسياً فقط، بقدر ما يعني: الحد من الجدل والاختلاف الفقهي والكلامي.

فالأسباب التي ذكرها المؤرخون في أمر البرامكة تبدو غير مقنعة، وبعيدة بعضها عن البعض الآخر، لكن أي من هؤلاء المؤرخين السابقين أو المعاصرين منهم، جعل للجانب الفكري والفقهي دوراً في الأمر! وعلاقة سجن ثمامة في أمر البرامكة تؤكده رواية النَّديم التي تفيد بأن سجنه كان «من أجل البرامكة»[1]. فالمعروف عنه كان أحد المقربين من جعفر بن يحيى، وكان قد مدحه بقوله: «كان جعفر أنطق الناس، قد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة، إفهاماً يُغنيه عن الإعادة»[2].

أما عن صلته الخاصة بالمأمون فقد أشرنا إلى مركزه الكبير، وغير الرسمي في الدولة، وهناك روايات تؤكد شهادته على ولاية العهد للإمام علي بن موسى الرضا[3]، مثلما تدخل، بطلب من المأمون، في الكبائر والصغائر من الأمور، ومنها استشارته في أمر عمه إبراهيم بن المهدي، بعد أن ألقي القبض عليه وهو متوارٍ في زيٍّ امرأة، موجهاً الكلام إليه: «إن من الكلام ما يفوق الدرر،

---

(1) المصدر نفسه، ص207.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص106.

(3) لم يكن اسم ثمامة بين أسماء الموقعين على محضر ولاية عهد المأمون للإمام الرضا، كما وردت عند القلقشندي في صبح الأعشى 9 ص392.

ويغلب السحر، وكلام عمي منه (...)»[1].

وورد حول مكانته المستورة في دار الخلافة أن الوزير أحمد بن أبي خالد الأحول سأله يوماً بحضرة المأمون؛ قائلاً: «يا ثمامة، كلُّ أحد في الدار فله معنى، غيرك فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين! فقال له ثمامة: إن معناي في الدار والحاجة إليَّ لبينة، فقال: وما الذي تصلح له؟ قال: أشاور في مثلك هل تصلح لموضعك أم لا تصلح؟»[2]. ولعلَّ الوزير المذكور كان لا يعلم أن ثمامة أفتى بترشيحه للوزارة، وهو قادر على إزاحته في أي لحظة كانت، حتى يسأله مثل هذا السؤال! ويذكر الطبري، في أحداث السنة (209هـ)، أن المأمون استشاره في تعيين والٍ بقوله له: «ألا تدلُّني على رجل من أهل الجزيرة، له عقل وبيان ومعرفة، يؤدي عني ما أوجهه إلى نصر بن شبث (أحد الثَّائرين في عهده)».

وما يعكس حظوة ثمامة الكبيرة في الدولة والمجتمع ايضاً إقبال الناس عليه والاحتفاء به وتقديم طلباتهم له، فعلى سبيل المثال، ورد في بعض الرِّقاع المقدمة له: «أنت إن شئت قضى فلان حاجتي»[3]. ويعلق ثمامة على ذلك ساخراً: «أنا قدري ولم تبلغ قدريتي هذا كله». ويذكر الجاحظ في كتابه «البخلاء»: «كان

(1) التنوخي، الفرج بعد الشدة 3 ص334.

(2) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص125. والمفيد ذكره أن عبد الحليم الجندي في كتابه «أحمد بن حنبل إمام السُّنَّة» يذكر الرواية دون بيان مصدرها، بالقول: «فتدخل المأمون قائلاً: إن له معنى في الدار، والحاجة إليه بينة، أشاوره في مثلك هل تصلح أو لا تصلح» (ص373).

(3) البغدادي، تاريخ بغداد 7 ص147.

ثمامة يفطر أيام كان في الفساطيط ناس، فكثروا عليه، وأتوه بالرقاع والشفاعات». ويذكر أيضاً في «رسالة الحجاب»: «حدثني عبد الله بن أبي مروان الفارسي، قال: ركبتُ مع ثمامة بن أشرس إلى أبي عباد الكاتب في حوائج كتب إليَّ فيها أهل أرمينية من المعتزلة والشيعة، فأتيناه فأعظم ثمامة وأقعده في صدر المجلس وجلس قُبالته».

ومن اللافت للنظر أن معظم المؤلفين المعاصرين، في الخلافة والوزارة العباسية، تجاهلوا الروايات الكثيرة التي أفادت في الكشف عن دور ثمامة المهم في توجيه السياسة العباسية في عهد المأمون، رغم تسجيلها من معاصرين للأحداث مثل الجاحظ، وآخرين قريبين على ذلك مثل الطبري والمسعودي والخطيب البغدادي وغيرهم، إضافة إلى دلالتها على أحداث تدخل في صلب الموضوعات التي بحثوا فيها.

فمن مهام ثمامة الاستشارية خارج أحوال الدولة السياسية استشارته في أحوال المفكرين والأدباء، وتحديد مَنْ يستحق ومَنْ لا يستحق منهم الحضور إلى المجالس الخاصة. فبواسطته عرف أبو الهذيل العلّاف طريقه إلى المأمون، وأمن له راتباً مناسباً. وعلى سبيل المثال لا الحصر، يذكر ابن خِلِّكان تزكية ثمامة للُّغوي أبي زكريا الفراء، روى ثمامة ذلك بقوله: «فدخلت فأعلمت أمير المؤمنين المأمون، فأمر بإحضاره لوقته، وكان سبب اتصاله به». ووصف ثمامة أبا زكريا الفراء بقوله: «فرأيت أبهة أديب، فجلست إليه، ففاتشته (هكذا وردت) عن اللغة فوجدته بحراً، وفاتشته عن النحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدته رجلاً فقيهاً عارفاً

باختلاف القوم، وبالنجوم ماهراً وبالطب خبيراً»[1].

كان ثمامة موفقاً، إلى حد كبير، في مهمة التعريف بالأعلام المفكرين، فلم يتأخر بمشورته صاحب إبداع وإمكانية علمية عن مجالس المأمون الفكرية، فالروايات، على حد اطلاعنا، لم تفد بإهمال مفكر أو متكلم ما، سواء كان متفقاً، أو مختلفاً مع الاعتزال، غير مقاطعة عدد من الفقهاء وأهل العلم لتلك المجالس، فمن وجهة نظرهم أنها محل لتفشي الإلحاد والزَّندقة. ولعلّ منزلة ثمامة لدى المأمون جعلته يعتقد أنه في مأمن من ضيقه ومله، فينسى أصول مخاطبة ومجالسة الملوك، ويتجاوز الحدود إلى أمور لا يسر المأمون التدخل فيها أحياناً، ورد في الرواية: «عندما وافت المأمون الأموال كتب إلى ثمامة بن أشرس بثلثمائة ألف، لتركه ما لا يعنيه»[2].

إن أخبار ثمامة الأُخر كظرفه، وخلطه بين الجد والهزل، ومداعباته لمدعي النُّبوة، تجعلنا نميل إلى تصديق بأنه كان يخرج عن الحدود إلى ما تعتبره مراسم الخلافة وأخلاق الملوك تطفلاً. يروي صاحب «العقد الفريد» أيضاً أن ثمامة قال يوماً للمأمون بعد أن طلبه إلى مناظرة مدعٍ للنبوة، حُمل له من أذربيجان، تعبيراً عن كثرة مدعي النبوة حينذاك: «ما أكثر الأنبياء في دولتك يا أمير المؤمنين!»[3]. وبعد أن سأل ثمامة المتنبئ الأذربيجاني عن معجزته وشاهده على النُّبوة، رد عليه بأن تحضر يا ثمامة امرأتك فأنكحها، فتلد غلاماً ينطق في المهد، ويخبرك أني نبي، فما كان

---

(1) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 2 ص419.

(2) ابن عبد ربه العقد الفريد 4 ص216.

(3) المصدر نفسه، 6 ص148.

من ثمامة إلا الاستسلام والشهادة له: أشهد أن لا إله إلا الله، وإنك رسول الله، وعندها قال المأمون ضاحكاً: «ما أسرع ما آمنت به»[1]!

خلاصة القول، حقق ثمامة ما كان يريده لنفسه وما كان يريده لمذهبه، فالرواية تفيد أنه قال للمأمون حال تسلم زمام الخلافة: «لي أملان: أمل لك وأمل بك، فأما أملي لك فقد بلغته، وأما أملي بك فلا أدري ما يكون منك فيه»[2]. فأجابه المأمون: «يكون أفضل ما رجوت وأملت»[3]. ومن الوارد، أن المنزلة الكبيرة التي حظي بها ثمامة من قبل رأس الدولة حتى قيل إنه «كان خصيصاً بالمأمون» أثارت حسد الآخرين، فأخذت التقولات طريقها إلى آذان الخليفة. فبرواية أحد الوزراء أن المأمون وجه له لوماً، يحذره فيه: «بلغني أنك تنتحلني أو تتبجح بي»[4].

من الصعب، بمكان، أن يكون ثمامة أو غيره من المحظيين بهذه المنزلة، ولم يكن متبجحاً بصلته بالخليفة! وأن لا يُشير للناس بمركزه الذي لا يعلوه غير المأمون نفسه بطريقة ما، وإن كان ثمامة على خلاف الرواية، يراعي التواضع في علاقته مع المأمون بالذات. وبدون شك أن هذه المكانة تركت حسداً لدى الأكابر، مثل قاضي القضاة يحيى بن أكثم، ورئيس الشرطة طاهر بن الحسين، وبعض شعراء دار الخلافة.

حلَّ النُّفور بين ثمامة وقاضي القضاة ابن أكثم محل مودة

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه 2 ص167.

(3) المصدر نفسه.

(4) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص273.

كانت قائمة بينهما، فمن ذلك أن ثمامة كان سبباً في تعيين ابن أكثم قاضياً بالبصرة، وأنه فكر في ترشيحه للوزارة بعد وفاة أحمد بن أبي خالد الأحول. لكن هناك مَنْ أشار إلى أن ثمامة لم يكن مطمئناً من ابن أكثم، وعبَّر عن هذا الشعور بقوله: «لقيت يحيى فعقدت عليه أن لا يغدر، وأن لا ينساها لي أن حسنت حاله، ولطفت منزلته»[1]. وعندها قال ابن أكثم: «يا أبا معن، أنا صنيعتك وابن عمك». ولإرضاء ثمامة، حباً أو تملقاً، حاول ابن أكثم تبني مقالات الاعتزال، لكن العلاقة سرعان ما انفرطت بينهما، فأخذ القاضي يكثر الشكوى من المعتزلة، حتى وصل الحال إلى ضيقه من ثمامة، ومن شيوخ الاعتزال الآخرين بمجلس المأمون.

فحصل أن عاب ثمامة كلام ابن أَكثم في العشق في ذلك المجلس قائلاً: «يا يحيى أنت بمسائل الفقه أبصر منك بهذا الباب، إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق، أو عن محرم يصطاد ظبياً، وأما هذه فمسألتنا»[2]. في كلام ثمامة شيء من الاستخفاف بثقافة القاضي، على اعتبار أن ذلك يدخل في اختصاص أهل الكلام والبلاغة. ولعلَّ الفارق واضح بين وصف ابن أكثم المباشر للعشق: «سوانح تسنح للعاشق يؤثرها ويهتم بها، تسمى عشقاً»، وبين وصف ثمامة له: «إذا امتزجت جواهر النُّفوس

---

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص139 ـ 140.

(2) الحموي، معجم الأدباء 5 ص270. البغدادي، تاريخ بغداد 7 ص147. وردت مناظرة العشق في مروج الذهب، تحقيق شارل بلا، بأنها حصلت في مجلس الوزير يحيى بن خالد البرمكي، وليس في مجلس المأمون، وكانت دون مشاركة قاضي القضاة يحيى بن أكثم (مروج الذَّهب 4 ص240).

بوصل المشاكلة نتجت لمح نور ساطع، يستضيء به بواصر العقل، وتهتز لإشراقه طبائع الحياة، ويتصور من ذلك اللمح نور خاص بالنِّفس، متصل بجوهرها يسمى عشقاً». شارك في المناظرة جهابذة الكلام ورؤساء المذاهب، وهم: من متكلمي الشيعة علي بن ميثم، وهشام بن الحكم، وعلي بن منصور، والسَّكاك، ومن الإباضية أبو مالك الحضرمي، ومن المعتزلة أبو الهذيل العلّاف، وإبراهيم بن سيار النَّظام، ومعتمر بن سليمان وثمامة بن أشرس، ومن المرجئة الصَّبَّاح بن الوليد، وفقيه مستقل هو إبراهيم بن ملك، وموبذ المجوس[1].

كان ثمامة بليغاً في وصفه، فقد غار إلى أعماق الموصوف، مستخدماً لغة فلسفية، بينما ظل كلام ابن أكثم خارج الموصوف، وكأنه يصف شيئاً لا روح فيه، ولا عاطفة، متناسياً أنه يصف العشق لا غيره! وقد كان المأمون متباهياً بكلام ثمامة قائلاً له: «هذا وأبيك الجواب». والأخير ابتلي بتهمة الغزل بالغلمان واللُّواطة، وكان المأمون كثيراً ما يذكره بها، تارة ملاطفاً وأخرى جاداً. ومن ذلك نذكر ما رواه ابن عبد ربّه الأندلسي: «قال المأمون: ليحيى بن أكثم، أخبرني مَنْ الذي يقول: قاضٍ يرى الحد في الزِّناء ولا يرى على مَنْ يلوط من بأسٍ»[2]. كانت تُهمة اللواط شائعة على ابن أكثم، فهذا بشر بن الوليد القاضي، وهو من أهل الحديث ومن الممتحنين بامتحان خلق القرآن قال في أحدهم وذكر ابن اكثم: «قد رأينا قاضياً دنيئاً، وقاضياً مأفوناً، وقاضياً لوطياً أصم، وما

(1) المسعودي، مروج الذَّهب 4 ص240 _ 241.

(2) ابن عبد ربِّه، العقد الفريد 4 ص35.

رأينا قاضياً مؤاجراً»[1].

ومن المواقف الطريفة المختلقة من قبل الإخباريين، أو القصاصين: أن المأمون، وابن أكثم ذهبا متسترين لمدعي نبوة، فبعد أن سأله المأمون، وكان الرَّجل عرفهما، ماذا أوحى جبرائيل، قال المتنبئ: «أوحى إليَّ أنه سيدخل عليَّ رجلان فيجلس أحدهما عن يميني، والآخر عن يساري، فالذي عن يساري ألوط خلق الله. قال المأمون: أشهد أن لا إلـه إلا الله، وأنك رسول الله»[2]!

كذلك كانت علاقة ثمامة على غير وئام بطاهر بن الحسين، قائد جيش المأمون في حربه مع أخيه الأمين، وقائد شرطته ثم واليه على خراسان، فبعد تجاهل ثمامة لمكانة طاهر في مجلس المأمون، اضطر إلى الشِّكاية عند الأخير بقوله: «رفعني أمير المؤمنين، وقد نغص عليَّ هذا النميري»[3]. وعندما استفسر المأمون من ثمامة عن سبب تصرفه أجابه قائلاً: «إني لا أقوم لمخالف»! أما عن سر احترامه لأبي الهذيل العلَّاف، الذي سأله المأمون عنه، فبرره ثمامة بقوله: «إنه أستاذي منذ ثلاثين عاماً»[4].

إن تلمذة ثمامة عند العلَّاف لا تمنع من أن يكون تلميذاً لدى إبراهيم النّظام أيضاً[5]. وتؤكد رواية تلمذة ثمامة لدى العلَّاف والنَّظام، ومقولاته المشتركة مع الجاحظ في المعارف الضرورية

(1) وكيع، أخبار القُضاة 3 ص273.
(2) ابن عبد ربّه، العقد الفريد 6 ص146.
(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص261.
(4) المصدر نفسه.
(5) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص261.

أنه من معتزلة البصرة لا معتزلة بغداد، كما ذهب خطأً بعض الباحثين[1] في جدوله الخاص بمعتزلة بغداد. والشاهد الأقوى في ذلك ما قاله ابن أبي الحديد المعتزلي البغدادي، عند ذكره لمقالة البصريين في الإمامة: «فقال قدماء البصريين؛ كأبي عثمان عمرو بن عبيد، وأبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظّام، وأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبي معن ثمامة بن أشرس»[2].

أما علاقته بأبي العتاهية الشاعر فكانت تشير إلى موقف عام اتخذه الأخير من الاعتزال، ولا تخص منزلة ثمامة الخاصة عند المأمون. فحدث أن انتقص أبو العتاهية من المعتزلة في مجلس المأمون، عندما قال: «ما في النَّاس أجهل من القدريَّة»، فرد عليه المأمون، بقوله: «أنت ببضاعتك أبصر»، ويعني بذلك: باعه في الشعر وقصوره في علم الكلام. وحصل، يوماً، أن حضر ثمامة وطلب منه المأمون أن يوافق على مناظرة أبي العتاهية، الذي صرح بأنه يتمكن من قطع ثمامة بحرف واحد، بينما كان الأخير لا يعتبره نداً له في الكلام، فسأل أبو العتاهية ثمامة بعد أن حرك يده، منْ حرك يدي؟ فأجابه ثمامة، قاصداً أن يرد عليه انتقاصه من جماعته ويقطعه بالحجة، بقوله: «مَنْ أمُّه زانية»، فغضب أبو العتاهية وتوجه للمأمون شاكياً: «يا أمير المؤمنين قد شتمني». فقال ثمامة: «ترك قوله»[3]، إشارة إلى اعترافه بنفي القدر. وقد علق المأمون على شكاية أبي العتاهية قائلاً له: «لا ترد

(1) بدوي، مذاهب الإسلاميين 1 ص49.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 1 ص7 ـ 10.

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص274.

هذا (ثمامة) فلست في الكلام من طرزه»[1].

ويذكر أن ثمامة قد لام أبا العتاهية على بخله، وانشغاله بجمع المال بعد أن سمع منه شعراً يُشير إلى غير ذلك:

إذا المرء لم يعتق من المال نفسه
تملكه المال الذي هو مالكُهْ
ألا إنما مالي الذي أنا منفق
وليس لي المال الذي أنا تاركه[2]

لكن صفة البخل التي كان يلوم ثمامة أبا العتاهية عليها لم ينج منها هو الآخر، فقد ذكرت الرِّوايات أنه ظل يُذكّر أصحابه «بوليمة»[3]، كان قد دعاهم إليها، بعد ردح من الزَّمن.

بعد الحديث عن حياة ثمامة بن أشرس، ودوره الخطير وغير الرَّسمي في قصر الخلافة نتناول الجانب الآخر من حياته وهو الجانب الكلامي والفلسفي. وفي هذا المجال تدفع قلة المصادر إلى إيجاز الكلام عن أفكاره قياساً بكثرة تفاصيل حياته وعلاقته بالدولة. ومع ذلك حاول مؤرخو الملل والنِّحل لملمة شمل أفكاره، وصياغتها في فرقة أطلقوا عليها اسم الثُّمامية أو النُّميرية. ومن أهم المسائل الكلامية والفلسفية، التي انفرد بها ثمامة عن غيره من شيوخ الاعتزال، رأيه الخاص في خلق الكون، أو علاقة الكون بالذات الإلـهية، وقوله في أن المتولدات أفعال لا فاعل لها، ومقالة

(1) المصدر نفسه. البغدادي، تاريخ بغداد 7 ص146، ابن عبد ربّه، العقد الفريد 2 ص382.
(2) العباسي، معاهد التنصيص 2 ص288.
(3) ابن عبد ربّه، العقد الفريد 6 ص179.

المعرفة بالضرورة. وعن المسألة الأولى يذكر ابن الرّاوندي في «فضيحة المعتزلة» أنه كان «يزعم أن الله فعل العالم بطباعه».

ويعلق ابن الرّاوندي على المقالة المذكورة بقوله: «وهذا كفر لأن قائله قد جعل ربَّه مطبوعاً، والمطبوع محدث لا ينفك من أفعاله التي طبع عليها». لكن للشهرستاني رأياً آخر في كلام ثمامة، يُشير إلى أن ثمامة جعل الكون قديماً بقدم الله، فيقول عنه: «ولعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات، دون الإيجاد على مقتضى الإرادة، ولكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم»[1]. والفلاسفة الذين قصدهم الشَّهرستاني، في عبارته المذكورة، هم فلاسفة اليونان القدماء والفلاسفة المسلمون، الذين أتوا بعد عصر ثمامة، وقال بعضهم بنظرية الفيض، التي تفيد بأن الكون عبارة عن عوالم أو عقول، تفيض عن العقل الأول المستمد من الله مباشرة، فالعالم عندهم قديم غير محدث، يستمد قدمه من قدم الله[2].

يُخالف هذا الرأي ظاهر نظرية المعتزلة في انفراد الذات الإلـهية بالقدم، ويوافق، إلى حد ما، إيماءات بعض مفكريهم، مثل فكرة الكمون والمداخلة. ومن تفسير الشَّهرستاني لرأي ثمامة نفهم أن الأخير قد شذَّ عن الاعتزال في هذه المسألة الرئيسية، فقد جعل الكون واجب الوجود بغيره؛ لأنه يستمد هذا الوجوب من وجوب وجود الذات الإلـهية، كونه مستمداً من طباعها.

لكن أبا الحسين الخياط يرد على مصدر الرّواية المذكورة،

---

(1) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص71.

(2) راجع الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص61 وما بعدها.

قائلاً: «المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتلة المحدثة، فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. وشيء آخر هو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع، هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج لا يكون منه إلا التبريد»[1]. ليس هناك ثمة تعليق على دفاع الخياط عن ثمامة أفضل من كلمات الباحث ألبير نصري نادر عند تعليقه على حتمية الحرارة من النار، وحتمية البرد من الثلج وبالعكس، بقوله: «يزيد قانون الحتمية هذا توكيداً»[2].

كان الفارق بين رأي ثمامة المذكور وبقية شيوخ الاعتزال، مثل بشر بن المعتمر، ومعمر السُّلمي، وهشام وغيرهم، أن ثمامة ذهب إلى أن الأشياء مخلوقة من طبيعة الذَّات الإلـهية، ففي ذلك إيماءة واضحة إلى ما عرف بفكرة وحدة الوجود بين الذات الإلـهية والطبيعة، بينما أقر شيوخ الاعتزال الآخرون مقالة: إن الله جعل الأشياء على طبيعة محددة؛ كقوانين تحكم تطورها وعلاقاتها بغيرها من الأشياء، وفي هذه الطبائع تتمايز الأشياء بعضها عن البعض الآخر، وبهذا ذهبوا إلى أن الأجسام تخلق أعراضها بإيجاب الطبع.

أما فكرة ثمامة الخاصة في التوليد فجوهرها: «أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»[3]. وأصل هذا الرأي مرتبط برأي آخر تبناه

---

(1) الخياط، الانتصار، ص25.

(2) نادر، فلسفة المعتزلة، ص148.

(3) البلخي، فضل الاعتزال، ص73. الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص71، النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص291.

ثمامة والجاحظ معاً، وهو: «أن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط، دون ما عداه»[1]. وقد حل الجاحظ مشكلة مصدر الفعل المتولد دون فعل الإرادة بجعل ذلك الفعل صادراً من طبيعة الإنسان دون إرادته، بينما ظل الفعل المتولد، من دون الإرادة، عند ثمامة مجهول المصدر، تراه لم يضفه إلى الله تعالى فيكون متعارضاً مع فكرة نفي القدر، ولم ينسبه إلى الإنسان فيلغي قوله السابق: الإنسان لا يفعل غير الإرادة. ظل ثمامة في هذا الموقف متردداً، فمقالة نفي القدر تفرض عليه القول إن كلَّ الأفعال المتولدة في الإنسان تحكمها إرادته.

تعرضت فكرة التَّوليد لدى ثمامة، وقوله بالأفعال التي لا فاعل لها، إلى انتقادات عديدة. نورد منها ما قاله أبو الحسن الأشعري: «ففي ذلك ما يجب أن يكون ثمامة وشيعته، الذين لا يثبتون للمتولدات فاعلاً، لا يعلمون المتولدات أفعالاً، ولا يعتقدون حوادث، إذ كانوا لا يعتقدون لها فاعل، ويجب أن يكون مَنْ استدل على حدوث الجسم بأنه لم يسبق الحوادث غير عالم بحدثه ما لم يعلم أن فاعلاً فعله ومحدثاً أحدثه، وفي ذلك ما يحدث أن الإنسان لا يعرف حدوث الجسم وإن استدل على حدوثه بأنه لم يسبق الحوادث»[2].

يصف الأشعري الفعل المتولد، الذي لا فاعل له، عند ثمامة، بقوله: «كنحو ذهاب الحجر عند الدُّفعة، وما أشبه ذلك، وزعم أن ذلك يضاف إلى الإنسان على المجاز»[3]. ويحاول القاضي

(1) الأسدأبادي، المُغني في أبواب التوحيد والعدل 9 ص11.
(2) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص314.
(3) الأشعري، مقالات الاسلاميين 2 ص83.

عبد الجبار في كتابه «المُغني» الذَّود عن ثمامة في هذه المسألة، بقوله: «ورُّبما قال: إنه فعل الله، بمعنى طبع الجسم طبعاً، يقع منه ذلك، وربما قال: إنه فعل الجسم طباعاً (نفس ما ذهب إليه الجاحظ في هذه المسألة)»[1].

ويرى الشَّهرستاني في «الملل والنحل» أن ثمامة في رأيه بالمتولدات لا فاعل لها: «لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت، مثل ما فعل السَّبب ومات، ووجد المتولد بعد، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى؛ لأنه يؤدي إلى فعل قبيح، وذلك محال، فتحير فيه، وقال: المتولدات لا فاعل لها». أما عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق»، فيذهب مباشرة إلى تكفير ثمامة على هذا الرَّأي، دون أن ينظر في ثناياه الكلامية والفلسفية، بقوله: «وهذه الضلالة تجر إلى إنكار صانع العالم؛ لأنه لو صح فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل».

هذا وبعد استعراض أبرز الردود على مقالة ثمامة في التوليد، نود القول: إن دقيق الكلام (الفلسفة) يحتاج إلى تمعن وصبر وتجرد عند القراءة؛ كالكلام الذي تكلم بمثله ثمامة وحارَ فيه، على حد وصف الشهرستاني له. فصاحب هذا الكلام لا يُحرج من التحدث في الممنوعات والتي، دون شك، لا تعجب البغدادي ومن على شاكلته من الفقهاء المؤرخين، فكل فكرة قابلة للتساؤل، وهذا ما يتطلبه البحث في الوجود، كموضوع رئيس من بين مواضيع دقيق الكلام.

إضافة إلى آراء ثمامة السَّابقة، هناك تصورات أولية قد

---

(1) الأسدآبادي، المُغني في أبواب التوحيد والعدل 9 ص11.

تقود إلى ما يصطلح عليه بمقدمات لنظرية معرفية، تختلف من فلسفة إلى أخرى. وفي هذا المجال يذكر أبو القاسم البلخي عنه: «وما تفرد به، القول في المعرفة أنها ضرورة (تفسر ضرورة المعرفة بأنها ما يتفق عليه الناس)، وأن منْ يضطر إليها فهو سخرة للعباد، وغيره كسائر الحيوان، الذي ليس بمكلف»[1].

ويؤول الشهرستاني في «الملل والنحل» رواية البلّخي عن ثمامة أن الأخير قصد إلى أن «مِنْ الكفار مَنْ لا يعلم خالقه وهو معذور، وأن مَنْ لم يضطر إلى معرفة الله ﷻ فليس هو مأموراً بها، وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوان». ولعلَّ من المفيد ذكره أن الشهرستاني ذكر ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي (ت505هـ) من أن المعرفة مكتسبة وغير ضرورية، وأن الوحي هو علة المعرفة الأولى، وتأتي بعدها المعرفة بالتَّكشف، وهي أيضاً نور يقذفه الله في القلوب، وهذا ما كان يخالفه المعتزلة بقاعدة جهم بن صفوان: المعرفة أو الفكر قبل ورود السمع. وتكشف رواية الشَّهرستاني اللاحقة، التي تفيد بأن المعرفة عند ثمامة: «متولدة من (حاسة) النَّظر»، عن خطأ تأويله السالف، فمعرفة الله هنا لا تعني: النظر، بمعنى البصر، بل تعني: النظر، بمعنى: التفكير العقلي.

إن معنى المعرفة بالضرورة، كما ورد برواية البلخي عن ثمامة، هي اضطرار الإنسان إليها من خلال حياته: كإنسان، وتعامله مع الظَّواهر، ويتوصل إليها عن طريق العقل. ويفهم من منطوق الرواية أن ثمامة لم يناقش معرفة الله بشكل مستقل، بل

---

(1) البلخي، فضل الاعتزال، ص73.

ناقش المعرفة بشكل عام، ومنها معرفة الله. وهذه المعرفة عنده هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، فحسب رأيه السالف الذكر أن الإنسان كائن عارف.

هناك أفكار أخرى نسبت إلى ثمامة منها القول بالماهيات؛ أي: الحقائق الكلية للأشياء، واعتبر ابن الراوندي في «فضيحة المعتزلة» هذه المقالة مخالفة لمبدأ «المنزلة بين المنزلتين». وبالتالي أن قائلها قد مال عن الاعتزال. لكن الخياط في كتابه «الانتصار» دافع عن موقف شيخه، بحجة أن القول في الماهيات من المحرمات عند المعتزلة، وأن ثمامة «كان أشد فخراً باسم الاعتزال من أن يخل منه بحرف يُزيل عنه اسمه»[1].

وأورد الأشعري علّة تحريم المعتزلة للقول بالماهيات، بما يخص أن تكون لله ماهية، بقوله: «وأجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهية، وإن لله ماهية لا يعلمها العباد»[2]. والواضح أن القول بماهية الله يتناقض مع مبدأ نفي الصفات عن ذاته، وحسب المبدأ المذكور يعجز الإنسان، مهما أطلق لخياله العنان، أن يتمثل الله على صورة ما. فمن تعريفات الماهية: «تصوره في الفكر، ومعرفة ما هو، وأوجز حدوده في المنطق قولهم: ماهية الشيء ما يحصل في الذهن من صورة كلية مطابقة له بعد حذف المشخصات عنه إن كان جزئياً»[3].

كانت وفاة ثمامة بن أَشرس موضع خلاف بين المؤرخين،

(1) الخياط، الانتصار، ص93.

(2) الأشعري، مقالات الاسلاميين 1 ص256.

(3) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص264.

فالبغدادي في «الفرق بين الفرق»، وعنه يروي ابن الجوزي في «المنتظم» أنه مات مقتولاً سنة (213هـ)؛ أي: قبل إعلان ما عرف بمحنة خلق القرآن بخمس سنوات، وكان قتله أثناء حجيجه إلى بيت الله الحرام، بين الصَّفا والمروة، من قِبل جماعة من بني خزاعة، ثأراً لأحمد بن نصر الخزاعي، الذي يُعتقد أن ثمامة سعى به عند الخليفة الواثق، فقتله بمحنة خلق القرآن[1]. وينتقد العسقلاني في «لسان الميزان» عشوائية تلك الرِّواية بقوله: «وفيها تناقض؛ لأن قتل أحمد بن نصر تأخر بعد ذلك بدهر طويل، فإنه قُتل في خلافة الواثق سنة بضع وعشرين، وكيف يُقتل قاتله سنة ثلاث عشرة، والصواب أنه مات في ثلاث عشرة، ودلت هذه القصة على أن ابن الجوزي حاطب ليل، لا ينقد ما يُحدث به». والسر لا يعرفه إلا العسقلاني في سبب حمله على ابن الجوزي بعد أن ترك أصل الرواية وهو عبد القاهر البغدادي، إنه خلاف الشافعية مع الحنابلة.

خلَّف ثمامة عدداً من الكتب، ذكر النديم عناوينها في «الفهرست» وهي: كتاب «الحجة»، «الخصوص»، «العموم في الوعيد»، «المعارف»، «جميع منْ قال بالمخلوق»، «الرد على المشبهة»، «المخلوق على المجبرة»، «نعيم أهل الجنة»، و«السُّنن».

---

(1) وردت قصة الخزاعي مفصلة في كتابنا جدل التنزيل الباب الثاني: خلق القرآن.

الفصل الثَّامن

هشام الفُوَطي

«لا أتكلم إلا بما لا يوهم الغلط»
الفُوَطي

ينتمي أبو محمد هشام بن عمرو الفُوَطي إلى الجيل الثَّاني من حركة الاعتزال، فبعد الجيل الأول الممثل بواصل الغزال، وعمرو الباب، وعثمان الطويل وغيرهم تبوأ الجيل التَّالي صدارة الحركة الفكرية والكلامية بالبصرة، ولعب دوراً ملحوظاً في انتقال الفكر الإسلامي من علم الكلام إلى الفلسفة. ومن الشخصيات المؤثرة، مثلما تقدم، كان أبو الهذيل العلَّاف، وإبراهيم النَّظام، ومعمر السُّلمي، ومَنْ نحن بصدده. برز هشام الفُوَطي بمقالات كلامية وفلسفية عديدة، منها: نفي شيئية المعدوم، وعلاقة ذلك بعلم الله، ومقالته في الجسم والإنسان، ثم رأيه الخاص بالإمامة وأحوال وجوبها وعدم وجوبها. وقبل التَّعرض لأهم هذه الأفكار، وردود المفكرين الآخرين عليها، نتابع محطات حياته، عبر ما توفر عنه من أخبار نزيرة.

باستثناء رواية شمس الدِّين الذَّهبي، في سير النُّبلاء، إذ تفيد بأصله الكوفي، تؤكد أغلب الرِّوايات على أنه من أهل

البصرة، وكان مولى من موالي بني شيبان، لهذا عرفه البعض بالشَّيباني. أما تسميته بالفوطي فعلى الغالب نسبة إلى ثياب الفُوَط. وقد ورد في «القاموس المحيط» بأنها: «ثياب تُجلب من السِّند أو مآزر مخططة، الواحدة فُوطة»، وهناك مَنْ يذكر أنها صناعة بصرية أيضاً، ولأربابها تجمع خاص بمستوى النَّقابة، كما هي بقية المهن. كذلك ذكر ابن الأثير في اللُّباب والسَّمعاني في الأنساب عدداً من المشهورين بهذه النِّسبة.

ولعلَّ النِّسبة إلى الفُوَّط لحقت بهشام بن عمرو، وغلبت على اسمه من مهنة كان قد امتهنها أو عائلته، مثل بيع هذا النوع من الثياب، أو السَّكن في محلة اشتهرت بها. ويذكر الملطي في «التنبيه» تلمذته لأبي الهذيل العلَّاف بقوله: «ثم أخرج أبو الهذيل إبراهيم النَّظام وهشاماً الفُوَّطي، فعابا عليه وخالفاه في الفرع؛ لأن الأصل الذي خالفه عليه هشام يكون في مائة وعشرين مسألة»[1]، ويؤكد النَّديم هذه الرِّواية، بقوله: «وكان من أصحاب أبي الهُذيل، فانحرف عنه»[2].

ويذكر ابن الرَّاوندي الخلاف بين الفُوَّطي وأستاذه العلَّاف في كتابه «فضيحة المعتزلة» أنه سخر من مقالة شيخه في سكون أهل الخلدين (الجنَّة والنَّار) الدَّائم، قائلاً: «بلغني أن هشاماً كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليَّ الله بينما يتناول الكأس من بعض أزواجه، في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهنَّ، ما أتحفه الله به بيده اليسرى، إذ حضر وقت السُّكون

(1) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص31.

(2) النَّديم، الفهرست، ص214.

الدَّائم الذي هو آخر الأفعال، وهو على تلك الحال، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين»[1].

ويذكر النَّديم أيضاً أن هشاماً كان داعيةً للاعتزال، ولهذا الغرض سافر إلى عدة بلدان عن طريق البحر، واستجاب له جماعة من أهل الأمصار[2]. ويقول القاضي عبد الجبار في فضله وعلو منزلته بين النَّاس: «كان عظيم القدر، عند العامة والخاصة»[3]، ويشهد قاضي القضاة يحيى بن أكثم، الذي لم يكن على مذهب الاعتزال، بإجلال الخليفة المأمون له. فعند دخول هشام إلى مجلسه يتحرك له «حتى يكاد يقوم»[4]. وفي فضله أيضاً قال الشَّاعر:

أحمد الواحد قد حبانا
بهشام في علمه وكفانا

قد أقام البيان بالسُّنن النَّهج
منيراً وأحكم التبيانا

ليس يخفى عليك أن هشاماً
يتحرى بقوله الرَّحمانا

---

(1) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص129. وينسب البغدادي قولاً مشابهاً، في نقد مقالة أبي الهذيل العلاف، إلى أبي موسى المردار، جاء فيه: «يلزمه إذا كان ولي الله ﷻ في الجنة قد يتناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التُّحف، ثم حضر وقت السكون الدائم أن يبقى ولي الله ﷻ أبداً على هيئة مصلوب» (الفرق بين الفرق، ص103).

(2) النَّديم، الفهرست، ص214.

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص272 ـ 273.

(4) المصدر نفسه، ص272.

تـــابـــع واصـــلاً وعـــمـــراً فـــمـــا
يــفــتــر فـــي ديــنـــه ولا يــتـــوانـــى[1]

وخلاف ما ورد في فضل ومنزلة هشام الفُوَطي في روايات مؤرخين معتزلة، أو قريبين من الاعتزال، يصف عبد القاهر البغدادي الفُوَطي وتلميذه عباد بن سليمان، بالمأثور من العبارة: «فالعصا من العصية، ولن تلد الحية إلا الحَيَة»[2]. ويذكره الفخري في «تلخيص البيان» بالشيطان. ويستدل ابن حزم الظاهري وغيره من الفقهاء المؤرخين على غلوه في نفي القدر من امتناعه عن القول: «إن الله تعالى يضل مَنْ يشاء ويهدي مَنْ يشاء، ويصفون امتناعه بأنه «رد على الله جهاراً، وكان يقول لا يحل القول بشيء من هذا، إلا عند قراءة القرآن فقط»[3]. كذلك كان ينهى النَّاس عن قراءة الآية: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[4]، إلا بقراءة مباشرة من الكتاب.

وقد دافع أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار»، وأبو القاسم البلخي في «مقالاته» عن موقف الفُوَطي من هذه المسألة بالذات. كان دفاع الخياط ضد ابن الرَّاوندي، الذي أورد تمنع الفُوَطي عن القراءة غير المباشرة لحسبنا الله ونعم الوكيل، بقوله: «إن هشاماً كان يزعم أن الوكيل في أكثر ما يتعارفه النَّاس فوقه

---

(1) المصدر نفسه. ابن المرتضى، المنية والأمل، ص167.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص147.

(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 2 ص196.

(4) للاطلاع على موقف ابن حزم من شيوخ المعتزلة كافة راجع الباحث السعودي سعود صالح السَرحان، أرباب الكلام ابن حزم يُجادل المعتزلة، فقد رصد الباحث فيه كل ما تعرض له ابن حزم من كلام شيوخ المعتزلة، ومنهم هشام الفُوَطي.

مَنْ وكلَّه، قال: فأكره أن أصف الله بصفة توهم عليه، لا يجوز من صفاته، وإنما هذا خلط من هشام في لفظٍ منعه احتياطاً عند نفسه، أبدل مكانه لفظاً آخرَ»[1].

وجاء في دفاع البلَخي عن الفُوَّطي بقوله: «والذي تفرد به: امتناعه عن أشياء جاء بها القرآن، وكان يقول: لا أطلقها إلا قارئاً لكتاب الله؛ لأن القرآن، قد أيقن أهل القبلة بانتفاء الغلط عنه، وكلام العباد ليس كذلك، فإني لا أتكلم إلا بما لا يوهم الغلط»[2]. كذلك قال الفُوَّطي بقول إبراهيم النظام: بأن إعجاز القرآن في إخباره عن الغيب فقط، بيد أن المتعارف عليه عند خاصة وعامة المسلمين أنه معجز لغوي قبل كل شيء. وبيان هذا الرَّأي أورده الأشعري بقوله: «قالت المعتزلة: إلا النَّظام وعباد، تأليف القرآن ونظمه معجز»[3].

وفي مسألة الإمامة يذهب الفُوَّطي إلى رأي، قد ينفرد به وتلميذه عباد بن سليمان، وأحد أصحابه أبو بكر الأصم عن غيرهم من المتكلمين، يفيد بعدم وجوب تنصيب الإمام في كل الأحوال. فوجود الإمام، عندهم، مرتبط بوجود المظالم، وفي حالة زوالها تنتفي الحاجة له. وفي هذا المجال يذكر عن الفُوَّطي أنه قال: «إن الإمامة غير واجبة في الشَّرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام

(1) الخّياط، الانتصار، ص48.

(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص71.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص271.

ومتابعته»[1]. ويُلّخص أبو معين النسفي مقالة الفُوَطي في الإمامة، بقوله: «النَّاس لو كفوا عن الظُّلم لاستغنوا عن الإمام»[2]. لكن الأشعري يحصر هذا الرأي بتلميذ الفُوَطي أبي بكر الأصم حين قال: «فقال النَّاس كلُّهم، إلا الأصم، لا بدَّ من إمام»[3]. هناك تداخل، في روايات المؤرخين، بين مقالات الفُوَطي وتلميذه الأصم، فكلُّ الآراء التي رويت في الإمامة نجد أبي الحسن الأشعري يجعلها للأصم، ولا يذكر شيئاً منها للفُوَطي.

والإمامة كما هو معروف، في المفاهيم السِّياسية المعاصرة، تعني الدَّولة، والقول في عدم وجوبها يعني الاعتقاد بفكرة تبدو طوباوية قياساً بالواقع الاجتماعي المعاش، وهي مقولة زوال الدَّولة في حقبة اجتماعية اقتصادية قادمة، تتحقق فيها العدالة الاجتماعية بشكل تام، وحينذاك يُدير المجتمع شؤونه ذاتياً عبر مؤسساته المدنية. وبهذا الرأي يكون هشام الفُوَطي قد سبق ما ذهبت إليه بعض النَّظريات الاشتراكية في مصير الدَّولة، والقول باضمحلالها حال اضمحلال الظُّلم والتَّناحر الطَّبقي بين المستَغَلين والمستغِلين؛ لأن الدَّولة، في هذه النَّظريات، أداة سلطوية بيد الطَّبقة المالكة لوسائل الإنتاج.

ويرى الفُوَطي، في الإمامة أيضاً، عدم جواز المبايعة في ظل الحروب والأوضاع الاستثنائية بشكل عام: «لا تنعقد في أيام الفتن،

---

(1) الشَّهرستاني، الإقدام في علم الكلام، ص481.

(2) النَّسفي، تبصرة الأدلة، ص823.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص460.

واختلاف النَّاس، وإنما عقدها في حال الاتفاق والسلامة»[1]. ويزيد صاحبه أبو بكر الأصم على ذلك، بقوله: «الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها»[2]. إن الأصم، في رأيه هذا، يبدو طموحاً فوق العادة، فليس هناك شعب يتوجه عن بكرة أبيه إلى صناديق الانتخابات، لم يحصل هذا، لحد الآن، في أرقى البلدان. ومن الجدير ذكره، أيضاً، أن هذه الدَّعوة كانت قد تجاوزت تجربة اختيار الخليفة الثالث من الخلفاء الراشدين؛ كأول وآخر تجربة لتطبيق الشُّورى في الدَّولة الإسلامية على المستوى السياسي، وكانت تجربة مباركة، رغم اختصارها على أهل الحل والعقد (ستة من الصحابة) فقط. وما رافقها من معوقات. فمن لا يبايع يُعد عدواً!

وفي سياق البحث في رأيه بالإمامة نذكر للفُوَّطي تعليله الخاص في معركة الجمل، والذي يختلف عن روايات التَّاريخ العام، وفحواه: أن الفريقين اجتمعا للمناظرة والتَّشاور، لكن حرباً غير مقصودة انفجرت بين الطرفين، يذكر ذلك الناشئ الأكبر المعتزلي (من أوائل المؤرخين في الملل والنِّحل) في الرِّواية عن الفُوَّطي: «أن علياً وطلحة والزُّبير لم يتحاربوا، ولم يتبرأ بعضهم من بعض، وإنما اجتمعوا بالبصرة لينظروا في أمر النَّاس، لما اختلفوا فيه من قتل عثمان ومن قتلته وأين هم، فتسرع أحد العسكريين، فنشبت الحرب بينهم، وعلي وطلحة والزُّبير كارهون لذلك»[3].

(1) الشهرستاني، المِلل والنحل 1 ص73، المقريزي، الخطط المقريزية 3 ص293 ـ 293.

(2) الشَّهرستاني، المصدر نفسه 1 ص72.

(3) النَّاشئ، مسائل الإمامة مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص55.

أما الفاعل الحقيقي في قيام هذه الحرب، على حد رأي الفُوَطي، فهما مروان بن الحكم، وعمرو بن جرمّوز، عندما عمدا إلى قتل طلحة والزُّبير وهما يهمان للسلم. ومن اللافت للنَّظر أن الشَّريف المرتضى رغم علويته وتشيعه، واختلاف رأيه عن رأي الفُوَطي في هذا الأمر، لكنه لم يفصح بشيء عند تناول الفُوَطي في الإمامة، سوى قوله عبارة: يُذكر فيها بالرأي المنسوب خطأً إلى المتكلم الشِّيعي هشام بن الحكم: «وهذا القول الذي حكوه عن هشام بن الحكم، رحمه الله تعالى، مع نفي أصحابه له قد صححوه عن شيخهم (إشارة إلى تلمذة لأبي الهذيل العلاف)»[1].

ويرى أبو الحسين الخياط أن الفُوَطي عندما اعتبر حرب الجمل مناظرة وليست حرباً، اعتمد بالأساس على خبر ورد عن الزُّبير بن العوام إنه قال: «سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا له يكون قتال»[2]، وعلى خبر آخر ورد عن الإمام علي بن أبي طالب قال فيه: «أرجو أن أكون أنا وطلحة والزُّبير من الذين قال الله: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: 47].

وفي رأي مناقض لآراء في الإمامة يذكر ابن الرَّاوندي أن العلَّاف والفُوَطي قالا بوجود عشرين إماماً معصوماً، قال: «فإن قالوا (المعتزلة): «الشِّيعة تزعم أن الأرض لا تخلو في كلِّ عصر

---

(1) المرتضى، الشَّافي في الإمامة1ص92. قد يحدث التباس في الرِّوايات بين الهشامين هشام بن الحكم وهشام الفُوَطي، وخصوصاً عندما يُذكر الاسم الأول فقط، إضافة إلى التَّشابه في الأفكار في مسألة علم الله بالمعدوم، ولهذا عمدنا إلى المقارنة، والتأكد من تشخيص أبي الحسين الخياط بذكره عبارة: «يعني: هشام الفُوَطي» (الانتصار، ص57).

(2) المصدر نفسه، ص50.

من رجل معصوم، لا يخطىء ولا يزل، قلنا لهم: فإن أبا الهذيل وهشاماً الفُوَطي يزعمان أن الأمة لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً، لا يزلون، ولا يخطئون، ولا يفارقون صغيراً ولا كبيراً، وأن الله يعصمهم مما لم يعصم من الرسّل، ويوفقهم لما لم يوفق له الأنبياء، ومتى لم يكونوا كذلك لم تجبْ الحجة، عندهما، بأخبارهم، ويجوّزان أن يكون فيهما في كل عصر عشرون ألفاً من هذا الضرب، فما على الشيعة في تثبيت واحد معصوم، ليس على المعتزلة أضعافه في تثبيت عشرين معصوماً»[1].

أشار الخياط في «الانتصار» إلى العصمة، التي قال بها العلّاف والفُوَطي بأنها عصمة في الرِّواية لا عصمة في الإمامة، ورد ذلك بقوله: «ما قال أبو الهذيل وهشام في الحجة في الأخبار». وفي حجة الرِّواية أو عصمة الإخباريين أيضاً يرى الفُوَطي رأياً مماثلاً للمعصومية، يقول فيه: «إن الله جل ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة من المسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى مَنْ يليهم حجة عليهم»[2].

كذلك احتج الخياط على ما ذهب إليه العلّاف والفُوَطي في أن أخبار الكفار لا توجب العلم، «لأن هذا لو كان هكذا لم نعلم ما بُعد عنا من بلاد الكفر ولا ما مضى من أيام البشر، إذ كان المخبرون بذلك كفاراً»[3]! ومصدر هذا الانتقاد قلق المؤرخ تجاه ظاهرة التفريط بالتاريخ وتجارب القرون الماضية، مرة باسم الدين وأخرى باسم السياسة. وقد سبقت الإشارة إلى تناول

(1) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص163.

(2) الخياط، الانتصار، ص117.

(3) المصدر نفسه.

الجاحظ لظاهرة تدمير الدولة لآثار سلفها من الدول، وبدون شك، إن الآثار والأخبار مادة أساسية في علم التاريخ.

بعد البحث في مقالات هشام الفُوَطي الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص ما انفرد فيه حول الإمامة نأتي على أفكاره الفلسفية، بما يتعلق في طبيعة تكون الأَجسام وعلاقتها بالأَعراض، وتعريفه للإنسان، والعدم وعلاقته بعلم الله تعالى. ففي مجال الأجسام يرى أن الجسم يتألف من ستة وثلاثين جزءاً، الواحد منها لا يتجزأ، وفي ذلك يذكر الأشعري: «فالذي قاله أبو الهذيل أنه جزء جعله هشام ركناً، وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المماسة، وأن المماسات للأركان»[1]. والجسم عند أبي الهذيل يتألف من ستة أجزاء، مكونة لجهاته الستّ: اليمين والشِّمال والظَّهر والبطن والأعلى والأَسفل، وعند معمر السُلمي يتألف من ثمانية أجزاء تشكل أبعاده الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وأما عند إبراهيم النظام فيتألف الجسم من أجزاء لا نهاية لعددها.

تبدو العلاقة بين الأَجسام والأَعراض، عند الفُوَطي، كما هي عند معمر السُلمي وبشر بن المعتمر، الذي سيأتي الحديث عنه، إذ تخلق الأَجسام أعراضها بإيجاب الخلقة. ولكن يزيد القول بعدم صلاحية العارض (اللَّون، والطَّعم، والرَّائحة، واللِّيونة، والخشونة، والبرودة، والحرارة وغيرها) في أن يكون دليلاً على وجود الله، بينما يصلح الجسم لهذه الدَّلالة؛ لأن الخالق يتجلى في مخلوقاته. وفي ذلك يذكر الخياط أثناء تصديه لابن الرَّاوندي: «إن هشاماً كان يزعم أن الأدلة على الله، لا بد أن يعرف وجودها باضطرار،

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين 2 ص6.

والأعراض، إنما يعرف وجودها حساً ومشاهدة»[1].

برز في مقالة العدم المجرد من الشيئية، ما قبل الوجود، وملّخصها: «أن الأشياء قبل كونها معدومة، ليست أشياء»[2]. وبعبارة أخرى ينقلها أبو معين النّسفي حول علم الله بالمعدوم عند الهشامين الفُوَطي، وابن الحكم: «لم يكن عالماً بما وراء ذاته، إذ كل ذلك معدوم وتعلق العلم بالمعدوم محال»[3]. أما عند العلّاف فالأشياء قبل ظهورها كامنة في قوله تعالى: ﴿كُن﴾، والذي بنفاذه تظهر من العدم إلى الوجود؛ أي: من الغيب إلى الواقع. والأشياء قبل الظهور عند إبراهيم النظّام كانت كامنة بعضها في بعض، بعد أن خلقها الله دفعة واحدة، فلا وجود عنده للعدم الصرف، وإنما هناك كمون ومداخلة. ويذهب معتزلي آخر وهو أبو يعقوب الشحّام إلى القول بشيئية العدم، بينما يشخص أبو الحسين الخياط العدم بهيئة أجسام. وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

واعتقدَ مَنْ أعتقد أن المعدومات عند المعتزلة، وخصوصاً فكرة الفُوَطي، تُشابه إلى حد بعيد المثل الأفلاطونية وهي حقيقة لكنها في علم الله. وربما تظهر المماثلة بين نظرية أفلاطون وأفكار المعتزلة أكثر وضوحاً في العبارة الأولى من قول الشَّهرستاني الآتي: «تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابلاً، أعني أن

(1) الخياط، الانتصار، ص49.
(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص71. الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 2 ص74.
(3) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص196.
(4) الشَّهرستاني، نهاية النهاية الإقدام في علم الكلام، ص161. الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص58.

المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يستند عليه العلم»[1].

ولتأكيد ما ذهب إليه الشَّهرستاني وغيره من أن المعتزلة ربطوا بين وجود الشيء والعلم به، نورد قول الفُوَّطي الآتي: «إن الأَشياء قبل كونها معدومة، والمعدوم ليس بشيء، وما ليس بشيء، فلن يجوز أن يعلم عنده»[2]. وبهذا لم يكن ابن الرَّاوندي ملفقاً على الفُوَّطي عندما نقل عنه في «فضيحة المعتزلة» قوله: «وكان يزعم أن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها». فقد ورد ذلك في مصدر معتزلي هو أبو القاسم البلخي، وبهذا بدا الخياط مغالطاً في رده على ابن الرَّاوندي، حين قال: «إنما خلاف هشام الفُوَّطي في هذا الموضع خلاف في الأسماء والمعلومات، هل هي أشياء قبل كونها أم ليست أشياء»[3].

وبعد سحب ما ذهب إليه الفُوَّطي في علاقة العلم بالشيء، ووجوده المادي على الإنسان نخلص إلى أنه كان يتحدث عن معرفة موضوعية، ترتبط بوجود الشيء، لا عن فكرة أو وهم في وجوده. ومن إلغاء شيئية العدم والعلم به؛ لأنه اللاوجود، نستدل إلى نفي لوجود العدم كفكرة تسبق الوجود، وبهذا ليس من رابط يربطه بفكرة أفلاطون السابقة الذكر؛ لأن الوجودية الصِّرفة عند أفلاطون هي حقيقة الوجود، والأشياء المادية خيالها أو ظلها. ويربط الفُوَّطي، في رأي آخر، بين نفي القدر وعلم الله بما سيصير إليه النَّاس من مصائر، ومن قوله في ذلك: «فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرُّسل إليهم، وما

---

(1) البلخي، فضل الاعتزال، ص71.

(2) الخياط، الانتصار، ص50.

معنى الاحتجاج عليهم، وما معنى تعريضهم، أما قد علم إنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً مَنْ دعا مَنْ يعلم أنه لا يستجيب له، ومَنْ لا يرجو إجابته؟»[1].

وحول العلاقة، أيضاً، بين نفي القدر والعلم بالأشياء، أو الأحوال قبل وقوعها، يناقش الفُوَطي فكرة أن تكون الحياة الدُّنيا دار امتحان، ويخلص إلى القول: «وليس صحيحاً الامتحان فيها لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها، جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه»[2]. يتضح مما تقدم أن علم الله، أو الغيب، عنده مرتبط بوجود الأشياء ويتجدد بظهور الجديد منها؛ أي: لا علم دون معلوم. وهذا ينسجم تماماً مع مقالة المعتزلة بأن علم الله حادث لا قديم. وبالمقابل يرى الأشاعرة على لسان الأشعري: «بل هو تعالى متصف بالعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولم يزل، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد»[3]. وبعد مطالعة هذه الآراء لا نجد ملامة على مَنْ قال بتطرف الفُوَطي بنفي القدر، كما ذهب إلى ذلك ابن حزم ومن بعده الشَّهرستاني.

ويعرف الفُوَطي الإنسان، حسب رواية الأشعري: أنه «الحي المستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره»[4]، وهو قول أكثر المعتزلة. لكن القاضي عبد الجبار في كتابه «المُغني» يماثل بين رأيه ورأي بشر بن المعتمر، في أن الإنسان هو الجسم الظاهر

(1) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص146.

(2) المصدر نفسه، ص145، الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص58.

(3) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص218.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص229.

والروح الذي يحيا به. ويضيف القاضي إلى قوله السابق: «لكنه (الفُوَطي) كان يجعل الأعراض التي لا يكون الإنسان إلا بها مِنْ أحد قسمي الإنسان (البدن والرُّوح)، وكان يجعل كل عرض لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها»[1].

ولأن الأمر يتعلق بالإنسان فمن المؤكد أن العارض الأول الذي يجب أن يتوفر بعد الحياة هو الفكر والرُّوية ثم الاستطاعة. وبدون شك، يلاحظ من أفكار هشام أن هناك إيماءات لنظريات اجتماعية وطبيعية، ولو وصلت مؤلفاته لكان فيها أكثر من هذا، ولا يهم أن كان الآخرون متفقين معه أو مختلفين، المهم أنه ناقش ما حوله بجرأة وقدَّم الحلول التي اقتنع بها عصر ذاك.

عدَّ شمس الدين الذهبي في «تاريخ الإسلام» وفاة الفُوَطي من وفيات السنين (221 ـ 230هـ)، وهناك مَنْ يرى أنه توفي السنة (211هـ). ومن تركته الفكرية، ذكر النَّديم في «الفهرست» عناوين الكتب الآتية: «خلق القرآن»، «التوحيد»، «الرد على الأصم في نفي الحركات»، «جواب أهل خراسان»، «أهل البصرة»، «الأصول الخمسة»، «البكرية»، «أبو الهذيل في النعيم» و«المخلوق».

(1) الأسدآبادي، المغني في أبواب والتَّوحيد والعدل 11 ص310، ص335.

الفصل التَّاسع

يوسف الشَّحام

«الكلام حروف غير مسموعة على الكتابة»
الشَّحام

لم يكن نصيب أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشَّحام[1] مثل نصيب شيخه أبي الهذيل العلاف؛ أو نصيب تلميذه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي، من الشِّهرة وسعة التَّعريف بهما في كتب الملل والنِّحل. ففي معظم الرِّوايات يمرُّ ذكره على هامش حياة أحدهما، تارةً تلميذاً وأخرى أستاذاً. ذكره ابن خلِّكان، في سياق ترجمته لأبي علي الجُبَّائي: «وأخذ الجُبَّائي هذا العلم عن أبي يوسف الشَّحام البصري، رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره»[2].

وقال عنه القاضي عبد الجبار: «كان أصغر غلمان أبي الهذيل وأكملهم، وعاش ثمانين سنة، وله كتاب في تفسير القرآن، وكان من أحذق الناس بالجدل، وعنه أخذ الشيخ أبو علي

(1) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص71.

(2) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 4 ص167.

(الجُبَّائي)»[1]. فهو من الذين قال عنهم الجاحظ: «ولعلّ بعض أصحاب أبي الهذيل في بعض الأطراف يفي بجميع المعتزلة»[2]. أما البلخي فاكتفى بالتنويه به بأنه صاحب أبي الهذيل العلّاف فقط[3]: «ومثلما ورد اسمه عند معظم الأولين عابراً كذلك كان عند المتأخرين، من المهتمين بشأن المذاهب الكلامية، كذلك أشار إليه عبد الرَّحمٰن بدوي في «مذاهب الإسلاميين»، إشارة عابرة ضمن حديثه عن الجُبَّائي، كذلك ذكره باقتضاب ألبير نصري نادر في «فلسفة المعتزلة»، وزهدي جار الله في «المعتزلة» إشارة إلى قوله بالعَدم.

إن شُحَّ الرِّواية، حول حياة وفكر يوسف الشَّحام، أدت إلى إهماله من قبل معظم المباحث المعاصرة في علم الكلام. لكن هذا لا يعني: أن شخصيته لم تكن مؤثرة في تاريخ الاعتزال الفكري والفلسفي. ومن المفيد ذكره أن أفكاره أخرجت إلى الوجود المدرسة الجُبَّائية المتميزة في الاعتزال خاصة وعلم الكلام عامة، ومن خلاف في داخل هذه المدرسة ظهرت المدرسة الأشعرية، في ما بعد، لهذا وغيره لم تكن شخصيته عابرة، أو هامشية بين شخصيات شيوخ الاعتزال.

ينحدر يوسف الشَّحام من البصرة باتفاق الرِّوايات المتوافرة، ويذكر العسقلاني رواية عن النَّديم (ليست في الفهرست) أنه كان رئيس المعتزلة في وقته. أما تسميته بالشَّحام فكانت نسبة لبيع الشَّحم، ويذكر ابن الأثير في اللُّباب والسمعاني

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص280.

(2) المصدر نفسه، ص261.

(3) البلخي، فضل الاعتزال، ص74.

في الأنساب جماعة من رواة الحديث، وشخصيات أُخر عرفوا بهذه المهنة. وفي أيام قرب المعتزلة من سلطة الخلفاء الثَّلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، عُيِّن الشَّحام، بسعلية قاضي ومستشار الواثق محمد بن أبي داؤد، مشرفاً للخراج.

وقد ورد أمر هذه الوظيفة، المتواضعة مقارنة بمنصب الوزارة أو القضاء، في الرِّواية الآتية: «إن الواثق أمر أن يجعل مع أصحاب الدَّواوين رجالاً من المعتزلة، ومن أهل الدِّين والطَّهارة والنَّزاهة لإنصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي داؤد أبا يعقوب الشَّحام، فجعله ناظراً على الفضل بن مروان (صاحب الخراج)، فقمعه وقبض يده على الانبساط في الظلم»[1].

من أهم الأحداث في حياة الشَّحام وقوعه في أسر ثورة الزنج بالبصرة (255 ـ 270هـ)، ومناظرته ووعظه لقائدها، كما ورد في الرواية، «العلوي صاحب الزنج (...) فأراد قتله ثم تركه»[2]. ويذكر القاضي عبد الجبار من تفاصيل هذا الحدث في الرواية الآتية: «إن الزنج أخذوا الشحَّام بالبصرة، فأدركه السِّدري[3]، وقال: هذا طلبه الإمام (صاحب الزنج) فاستنفذه منهم، وحمله إلى عسكر صاحب الزنج، وقال له: يا يوسف، ما أخرك عني؟ فتلا: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ

---

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص173، الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص552، العسقلاني، لسان الميزان 6 ص397.

(2) العسقلاني، المصدر نفسه.

(3) لعلَّه أبو نبقة محمد بن هاشم، صاحب الجماز والجاحظ، وكان مولى، فاشترى المتوكل ولاءه بثلاثين ألف درهم (مقدمة رسائل الجاحظ 2 ص314، المرزباني، معجم الشعراء، ص431).

حِيلَةً﴾ [النساء: 98]. فلم يقنعه ذلك، فلما ألح عليه، قال: من كم وجبت إمامتك أيها الإمام؟ قال: منذ كنت، قال: فما منعك من الخروج؟ قال: لأني لم أستطع، قال: وأنا أيضاً لم أستطع، فسكت عنه وتركه»[1]. وقيل: إنه هرب من معسكر الزنج عن طريق البحر، فلعلَّ أخباره تلاشت بعُمان أو الهند أو الأقاصي من السَّواحل، حيث ترسو السفن البصرية.

وعلى الرغم من أهمية حدث لقاء الشَّحام بصاحب الزُّنج؛ لأنه يكشف عن موقف المعتزلة إزاء أحداث ذلك العصر وأحزابه، فإن ذلك لم يذكر ضمن يوميات الثَّورة المذكورة، التي وردت في تاريخ الطَّبري وتواريخ أُخر بإسهاب. كذلك لم تلتفت إليها الكتب المعاصرة التي عنيت بتاريخ تلك الثورة[2]، مثل كتابي الباحث

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص281.

(2) على ذكر ثورة الزِّنج تجدر الإشارة إلى أن المؤرخين، وفي طليعتهم الطبري لم يسجلوا غير الشتائم والمثالب ضد الثورة وقائدها، فقد لُقِّب بالخبيث، مع أن ضريبة الأرض ورسوم المهنة وسياط مالكي العبيد على ظهور البصريين كانت هي الدافع الحقيقي لهذه الثورة، وغيرها من الثورات الكبرى في الزمن العباسي. وأغلب المشتركين فيها كانوا من أكرة الأرض أو الصِباخ، حسب تعبير الطبري، وهم من عامة الفلاحين والعبيد البصريين. بهذا الاستطراد، الذي تبرره العلاقة بأحداث ثورة الزنج نختتم الحديث عن حياة يوسف الشحَّام، فالمصادر لم تسمح بأكثر من ذلك.

ومن طريف ما قرأنا أن أحد الباحثين المصريين، من الذين يتنقلون من محطة إلى أخرى، إذ كان ماركسياً ثم قومياً وبعدها إسلامياً، وكان قد بدأ مؤيداً لمثل هذه الثورات والاعتزال بالذات، ثم انتهى ضدها، يكتب عن إخماد هذه الثورة بمعونة مصرية؛ أي: بعد تدخل الجيش المصري، حسب تصنيفه لمعونة أحمد بن طولون، قائلاً: «إنه جيش مصر»، وكأنه يكتب عن هزيمة 1967، أو نصر 1973.

العراقي فيصل السامر «ثورة الزُّنج»، والباحث اللبناني أحمد علبي «ثورة الزُّنج وقائدها علي بن محمد» وغيرها. لكن نسبة هذه الرِّواية إلى أبي يعقوب إسحاق النَّديم، حسب إفادة صاحب «الميزان»، لها قيمتها، فعصر النَّديم قريب من ذلك الحدث، ومعلوماته موثقة ومعتمدة إلى حد ما.

في الفكر، أشارت المصادر إلى تفرد الشَّحام عن أقرانه من شيوخ الاعتزال الأوائل بفكرة أن المعدوم (ما قبل الوجود) شيء، محدد بذات. وفي هذه الفكرة خالف أستاذه أبا الهذيل العلَّاف، الذي نفى أن يكون المعدوم شيئاً. قال الشَّهرستاني: «والشَّحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء، وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود، مثل قيام العرض بالجوهر، كونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر، ولا التَّحيز للجوهر ولا قبوله للعرض»[1].

وينقل الجرجاني (ت816هـ) شارحاً كتاب عضد الدين عبد الرَّحمٰن الإيجي «المواقف» فكرة شيئية المعدوم، لدى المعتزلة: «إن المعدوم الممكن شيء؛ أي: ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود، فإن الماهية عندهم غير الوجود مفروضة له وقد تخلو منه، مع كونها متقررة متحققة في الخارج»[2]. ولعلَّ هذه المادة متشكلة على هيئة معينة، غير ما يعرف بالهيولى؛ أي: المادة غير المتشكلة في هيئة ما، كما هو الحال عند أرسطو. ومن

---

(1) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص151.

(2) الجرجاني، شرح المواقف 2 ص191.

رأي الأشاعرة: «المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع؛ لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها؛ أي: رفع الوجود رفع الحقيقة، فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معاً، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء»[1].

ميَّز المتكلمون بين نوعين من العدم: العدم الممكن الذي يملك إمكانية الوجود، والعدم المطلق وهو ما ليس له تلك الإمكانية[2]. وتتطابق شيئية العدم عند يوسف الشَّحام مع النوع الأول من تصنيفات المتكلمين للعدم؛ أي: الممكن الوجود. والظاهر أن الشَّحام في هذه الفكرة قد فتح الباب واسعاً أمام تطورات جديدة، حول مفهوم العدم عند المعتزلة، فبتأثيرها خطر على بال أبي الحسين الخياط أن يذهب إلى القول بجسمية المعدوم.

ويعد الجرجاني مسألة أن المعدوم، شيء أم لا، مِنْ «أمهات المسائل الكلامية»[3]. وبغض النظر عن حضور المُثل الافلاطونية، أو الهيولى الأرسطي في فكر المعتزلة، وعلى وجه الخصوص في مسألة العلاقة بين العدم والوجود، فإن مجرد طرح مسألة العدم من قبل المعتزلة؛ كمسألة من مسائل الكلام الكبرى ما هو إلا محاولة في معرفة مصدر الوجود المادي، بعد أن طرح الفكر الدِّيني الجبري متمثلاً بالصفاتية بأن كل الأشياء والأحداث سبقت ظهورها إلى الوجود في اللوح المحفوظ. واللوح المحفوظ، حسب

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

منطق هذا الفكر، هو سجل الغيب الذي لا يعرفه إلا الله تعالى. والمعتزلة في فلسفة نفي القدر لا يثبتون أحداثاً مسبقة لوجودها، وإلا، في هذه الحالة، بطل العقاب والثواب. لكنهم يتداولون العدم مجرد فكرة بين أن يكون مطلقاً أو ممكناً. وتشير فكرة العدم في بدايتها عند أبي الهذيل العلّاف إلى ظهور المعدوم من اللاشيء إلى الوجود بواسطة كلمة (كن) الإلـهية، ثم تطورت إلى القول بشيئية المعدوم وتجسيمه.

مِنْ الأمثلة على العلاقة بين المعدوم والوجود طبيعة العلاقة بين العام والخاص، فالعام؛ كمفهوم فقط، ليس له صفة الوجود الحقيقي إلا عبر الخاص المتجسد، ومن أمثلة المتكلمين على تلك العلاقة: السواد كمفهوم عام، وهو عبارة عن معدوم لا يظهر إلا «محمولاً على الأسود»، فالماهية السَّواد والوجود الأسود. كذلك ظهور الهيولى عبر الصورة أو المتشكل من المادة، أو مثال وجود الغابة عبر الأشجار وإلى غير ذلك. وأشار الجرجاني إلى هذه العلاقة، بقوله: «والجزء أعرف من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس»[1]. ويوضح العلاقة بين الكل والجزء بالمثال التالي، الذي يشير إلى شيئية العدم، كما وردت عند الشحّام: «أجزاء الدار ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار؛ أي: أجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود (الدار)»[2].

أشارت الأمثلة المذكورة إلى جانب من جوانب فكرة شيئية

(1) المصدر نفسه 2 ص97.

(2) المصدر نفسه 2 ص92.

العدم، لكن الأصل في هذه الفكرة أن الأشياء الموجودة مسبقة بالعدم الذي هو الآخر ذوات وكيانات، ينقصها التعبير عن نفسها في عالم الوجود، إذا علمنا أن حسب شرح الجرجاني للمواقف: المعدوم هو المنفي العين، والوجود هو ثبوت العين. وبالتالي يقود هذا إلى الحديث عن أصول شيئية العدم التي قال بها يوسف الشَّحام، والتي قد نجدها في نظرية «الكمون والمداخلة» لإبراهيم النَّظام، وملخصها: أن الوجود خُلق دفعة واحدة، ثم ظهرت أشياؤه بالتدرج «فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنه»[1].

ويتبع يوسف الشَّحام أستاذه أبا الهذيل العلَّاف في تعريفه للكلام (القول)، ثم تبعه فيه تلميذه أبو علي الجُبَّائي، بأنه «حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات غير مسموعة على الكتابة»[2]. وهذا التَّعريف ينتصر لفكرة المعتزلة في أن القرآن أو الكتاب ليس كلام الله، بل هو مخلوق من مخلوقاته.

ويتبع إبراهيم النَّظام، المعروف بدقة العبارة وصياغتها بلغة فلسفية، هذا التَّعريف من حيث المعنى مع الاختلاف في التَّعبير: أن الكلام «جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته، ويتشكل شكله، ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم».

أما الأشاعرة فالكلام عندهم ليس الحروف والأصوات بل هو: «معنى قائم بالنَّفس الإنسانية وبذات المتكلم، وليس بحروف

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص127.

(2) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، ص381.

ولا أَصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده. وفي تسمية الحروف التي في اللِّسان كلاماً حقيقياً، تردد ما هو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز، وأن كان على طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النُّطق النَّفسي بالاشتراك»[1].

والأشاعرة؛ كفرقة من الفرق الصفاتية يقفون، في معظم القضايا، موقف الوسط بين المعتزلة والمذاهب الصِّفاتية، فمن جهة تأثروا بالاعتزال كون شيخهم الأشعري كان معتزلياً حتى الأربعين من عمره، ومن جهة أخرى جنحوا إلى الصفاتية مع تبني مقولات خاصة. وقد خالفوا المعتزلة في القول بخلق القرآن، وعلى المستوى نفسه خالفوا الحنابلة في قولهم: «إن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله»، والوسط الذي استحدثه الأشاعرة في هذه المسألة قولهم في حدوث الحروف من الكتاب، وقولهم: «بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة»[2].

من أفكار يوسف الشحَّام الأخرى، قوله: في «مقدور واحد لقادرين»، ويعتقد البعض أن هذه الفكرة تُجاري مقولة صفاتية مشابهة، لكن البغدادي يعارض مَنْ شابه بين القولين، بقوله: «وقد ظن بعض الأغبياء أن قول الشَّحام؛ كقول الصفاتية»، ويأخذ قول الشَّحام بأنه إثبات لخالقين «يحدثه كل واحد منهما على البدل»، أما الصفاتية ـ والقول للبغدادي ـ فـ«يجيزون كون مقدور واحد

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص313.

لقادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له، وليس الخالق مكتسباً»[1].

لكن أبا معين النَّسفي، وهو من خصوم المعتزلة أيضاً، يذكر للشَّحام في القدرة رأياً قد يُفيد رداً على ما ذهب إليه البغدادي في قوله بثنوية الشَّحام: «أن القدرة على الشَّيء قدرة على جميع جنسه وضده، وأن القديم ﷻ قادر على أفعال عباده، وأن العبد إذا قدر على جنس من الفعل قدر على ما يقدر عليه ربُّه من أضداده»[2].

ليست هناك رواية صريحة تفيد في تعيين سنة وفاة يوسف الشَّحام، غير التي تؤكد أنه كان أصغر تلاميذ أبي الهذيل العلَّاف، بعد النَّظام وثمامة وغيرهم، وأنه عاش ثمانين عاماً. وآخر الرِّوايات عنه أنه خرج سالماً من معسكر صاحب الزنج بالبصرة عبر البحر، أو إلى جهة أخرى. ومن المعلومات التي وردت في كتاب «المعتزلة» (القاهرة 1947) لزهدي جار الله أنه توفي السنة (267هـ)، ولعلَّ ذلك كان توقعاً من قبل الباحث المذكور أو مَنْ أخذ عنهم، دون حجة تاريخية.

يذكر شمس الدين الذهبي في «سير أعلام النبلاء» عناوين كتب الشحّام الآتية: «الاستطاعة على المجبرة»، «الإرادة»، «كان ويكون»، «دلالة الأعراض»، ويذكر له القاضي عبد الجبار كتاباً في تفسير القرآن.

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص163.

(2) النَّسفي، تبصرة الأدلة 2 ص584.

الفصل العَاشر

الجُبَّائيان

«رزقتُ ولداً يخرج من بين
فكيه كلام الأنبياء»
أبو علي

عن طريق الجُبَّائيين، أبي علي محمد بن عبد الوهاب وولده أبي هاشم عبد السَّلام، عاد الاعتزال إلى موطنه الأصلي البصرة، بعد أن ظل مجاوراً لدار الخلافة ببغداد عقوداً من الزمن. فبغداد كانت عاصمة عالمية، وحضور مجالسها والتعلم من شيوخها مُنية كل عالم وهاوٍ، ومنزلة دورها العلمية شاعت في الآفاق كما هي المؤسسات الغربية، اليوم، في نفوس الشَّرقيين.

مثّل الجُبَّائيان مرحلة متأخرة نسبياً من الاعتزال البصري، وجمعت مقالات الأب والابن في طائفة واحدة عُرفت بالجُبَّائية. لكن بعض مؤرخي الملل والنِّحل قصد بالجُبَّائية مقالات أبي علي الجُبَّائي فقط، بينما أُطلق اسم البهشمية على مقالات أبي هاشم. وهناك فعلاً ما يميز بين الأب والابن في المقالات. فقد عَدّ أبو الحسين الملطي الاختلاف بينهما بتسع وعشرين مقالة، بينما كان أبو علي الجُبَّائي يخالف أستاذه أبي الهذيل العلّاف في تسع عشرة مقالة فقط.

إلا أن الأهم في الجُبَّائية هو خروج الأشعرية من ضلعها إلى الوجود، بعد أن مال أبو الحسن الأشعري عن حلقة أستاذه أبي علي الجُبَّائي بالبصرة إلى الصفاتية[1]. وفي الوقت الذي تمكن فيه الأشعري من تأسيس المذهب المنافس للاعتزال، في المراحل القادمة، ويُعد بمؤسس العلم الكلام السُّني بل والعقيدة السُّنِّية فشل العديد من الذين مالوا إلى فرق أُخر، وظلوا يدورون حول أنفسهم، وبين القلائل من مؤيديهم، ومنهم مَنْ أسلم رأسه إلى السَّيف والنطع بسبب مقالة تورط في إطلاقها. ولميل الأشعري عن شيخه الجُبَّائي أكثر من رواية وحادثة، معظمها تناصر التلميذ ضد الأستاذ، وقد انتهت علاقتهما بملاسنات حادة، سنأتي عليها في ما بعد، وقد أفردنا للأشعري فصلاً خاصاً ضمن باب: التَّمرد على الاعتزال.

اهتم أبو علي الجُبَّائي، إضافة إلى علم الكلام، في تفسير القرآن، وعلم النُّجوم أو الفلك، وله مقالات في خلق القرآن، والفناء، وشكل الأرض، وأصل اللغة، إضافة إلى بقية مقالاته الكلامية. وكان أبو علي من تلاميذ يوسف الشَّحام، أصغر تلاميذ أبي الهذيل العلَّاف، مثلما تقدم. أما الجُبَّائي الابن فقد تعلم الكلام من الأجواء العائلية، ثم درس على يد كبار النَّحويين، مثل أبي العباس المُبرد (ت286هـ)، ورأى فيه لحن فاختلف على أبي بكر محمد بن علي المبرمان (ت345هـ)، وأبو الحسن الصائغ النَّحوي (ت312هـ)[2]. وقال عنه والده: «رزقتُ ولداً يخرج من بين فكيه كلام الأنبياء»[3].

---

(1) ابن خِلِّكان، وفيات الأديان 4 ص268.

(2) التنوخي، نشوار المحاضرة 4 ص59، الأسدأبادي، فضل الاعتزال 308.

(3) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص94.

وانفرد أبو هاشم في مقالته بالأحوال، التي اُعتمدت كواحد من مقالات التوحيد المعتزلي في تنزيه الذات الإلـهية من الصفات، كذلك تصدى للبغداديين في مسائل كثيرة. قيل انتشرت مقالات المعتزلة ومنها مقالات أبي هاشم بواسطة وزير البويهيين الصَّاحب بن عباد، قال البغدادي: «وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عبَّاد وزير آل بويه إليه»[1]. وكتب ابن خِلِّكان مؤكداً تلك الصِلة: «كان له (الجُبَّائي الابن) ولد عامياً لا يعرف شيئاً، فدخل يوماً على الصَّاحب بن عَباد، فظنه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته، ثم سأله عن مسألة فقال: لا أعرف نصفُ العلم. فقال له الصَّاحب: صدقت يا ولدي، إلا أن أباك تقدم بالنِّصف الآخر»[2]. ولعله ابنه أحمد المعروف بالنَّجيب، والذي سيرد ذكره لاحقاً.

والجُبَّائيان بصريان؛ أي: من معتزلة البصرة، ينحدران من قرية جُبَّى، وهي «في طرف من البصرة والأهواز»[3]. وبالعراق أكثر من قرية وموقع يُعرف بهذا الاسم، فإضافة إلى جُبَّى البصرة هناك قرية تُدعى جُبَّى قرب هيت بغربي العراق، وأخرى بالقرب من بغداد على النَّهروان[4]. وفضل هذه القرية لم يقتصر على نشأة الجُبَّائيين، فعلى حد رواية ابن خلِّكان: «خرج منها جماعة من العلماء». وينتسب الجُبَّائيان إلى حمران بن أبان مولى الخليفة عثمان بن عفان، وكان حاجبه الشَّخصي، بعد سبيه من عين التَّمر

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص169.

(2) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 3 ص183.

(3) الحموي، معجم البلدان 2 ص97، ابن حوقل، صورة الأرض، ص208.

(4) الحموي، المصدر نفسه.

العراقية، لكن النسبة إلى جُبَّى غلبت على اسميهما.

ظهرت تطلعات أبي علي الجُبَّائي الكلامية منذ صباه، عندما قادته المصادفة إلى مواجهة عَلَم من أعلام الجبرية آنذاك، يدعى صقر، في مناظرة ظنها الحاضرون غير متكافئة. وسأل صقر عن الصبي المناظر، فقيل له: «غلام من أهل جُبَّياء (هكذا)»[1]. ومن تفاصيل هذه المناظرة، أن الغلام الأبيض (الجُبَّائي) «زج نفسه في صدر صقر، وقال له: أسألك، فنظر إليه صقر وتعجّب من جرأته مع صغر سنه، فقال ما تقول: إن الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم، قال: أتسميه بفعله العدل عادلاً؟ قال: نعم، قال: أتقول إنه يفعل الجور؟ قال: نعم، قال فما أنكرت أن يكون بفعله الجور جائراً، قال: لا يصح ذلك، قال: فما أنكرت أن لا يكون بفعله العدل عادلاً، فانقطع صقر»[2]. حينها علق الجبري على قطعه من قبل الجبائي قائلاً: «شاهت (هكذا وردت) الوجوه، هذا صبي يلعب بنا، وهؤلاء يعظمونني»[3]! يعني: أصحابه.

وروى أبو الحسين الملطي: أن أبا علي الجُبَّائي كان يلتقي بأستاذه الشَّحام بالبصرة، قبل ظهور صاحب الزُّنج فيها، «فتعلم منه وخرج لا شبه له، وسهل الجدال على النَّاس»[4]. ولعلَّه قصد بعبارة تسهيل الجدال التَّخفيف من الدقيق والغامض من الكلام. ويذكر آخرون أنه بدأ التلمذة صغيراً، «وكان يحفظ جميع ما

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص287، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص80.

(2) المصدر نفسه.

(3) الأسدأبادي، المصدر نفسه.

(4) الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، ص39 ـ 40.

يجري، ثم يحكيه للشّحام، فيبين له ما يحتمل الزيادة»[1].

ومن أبرز تلاميذ أبي علي الجُبَّائي كان أبو الحسن الأشعري، والجُبَّائي الابن، وبعدهما ابنته المعروفة بابنة الجُبَّائي، التي عدها ابن المرتضى من طبقة المعتزلة العاشرة، بقوله: «بلغت في العلم مبلغاً وسألت أباها عن مسائل، فأجاب عنها، وكانت داعية النساء، انتفع بها في تلك الديار»[2]. ويذكرها القاضي أبو علي التَّنوخي عن تنوخي آخر بقوله: «فلما اعتل أبو هاشم علته التي مات فيها ببغداد، فوجدت أخته، ابنة أبي علي، قلقة عليه، فأخذتُ أطيب نفسها»[3]. هذه كل التَّفاصيل عن المعتزلية الوحيدة المؤرخ لها باقتضاب، وبما أنها كانت داعية النِّساء، ولا بد هناك غيرها من المعتزليات، لكن المصادر أحجمت عن ذكر سيرهنَّ وآرائهنَّ.

انقطعت العلاقة بين الأشعري وشيخه، الجُبَّائي، حتى أخذ التِّلميذ يَحذر من مواجهة أستاذه، وكان إعلان القطيعة بينهما في مناظرة حول الأخوة الثَّلاثة (التَّقي، والكافر، والصَّبِّي)، التي انتهت بقول الجُبَّائي للأشعري: «أنت مجنون»، وحينها ردَّ الأشعري بما يقلل من الهيبة، بقوله: «وقف حمار الشيخ في العقبة»، كناية عن عجز الجُبَّائي أمامه. ومن تلك السَّاعة أخذ الأشعري يتصيد عثرات شيخه، ويحضر محاضراته متخفياً. ويذكر فخر الدين الرازي في «التفسير الكبير»: «أن الشيخ أبا الحسن الأشعري لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجُبَّائي، وترك مذهبه، وكثر اعتراضه على أقاويله، عظمت الوحشة بينهما». ويذكر الرَّازي

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص287.

(2) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص109.

(3) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 7 ص196.

أيضاً إحدى المواجهات بينهما: «فاتفق يوماً أن الجُبَّائي عقد مجلس التذكير (من مجالس الوعظ والمذاكرة)، وحضر عنده عالم من النَّاس، فذهب الشَّيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض الجوانب مختفياً عن الجُبَّائي، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز: إني أعلمكِ مسألة، فاذكريها لهذا الشَّيخ، قولي له كان لي ثلاثة بنين (...)»[1].

حسب الرِّواية أراد الأشعري إحراج الجُبَّائي في المناظرة ذاتها، وملخصها: أنه اعتبر الأخ التَّقي في الجنة، والأخ الكافر في النَّار، والأخ الصَّبي من أهل السَّلامة، ولا يمكن أن يتحول أحدهم إلى موقع الآخر؛ لأن الأمر كان في علم الله. أما الأشعري فقد كشف عن تنصل الجُبَّائي، في حله لهذه المسألة، من القول بنفي القدر، وما يتعلق من ذلك بعلم الله. ويذكر ابن خِلِّكان أنه قرأ رواية الرَّازي المذكورة «وقد وجدتُ في تفسير القرآن العظيم تصنيف الشيخ فخر الدِّين الرَّازي في سورة الأنعام»[2].

وبدلاً عن مفردة عجائز، التي وردت في تفسير الرَّازي، قرأ ابن خلِّكان مفردة نساء، ولعلَّ الأمر اعتمد على النُّساخ أرادوها عجائز أو أرادوها نساء، ففي الأولى شيء من إبعاد شبح الاختلاط، عندما يقتصر على العجائز. والعبرة من ذلك أن النِّساء كنَّ يحضرن المساجد وأروقة المناظرات الفكرية، بالاختلاط مع الرِّجال، وإلا كيف همس الأشعري بإذن امرأة عبر ستار أو حاجز، ويلقنها طيلة حوارها مع أبي علي الجُبَّائي؟! لكن

(1) الرَّازي، التفسير الكبير 7 ص194. ابن خِلكان، وفيات الأعيان 4 ص268.

(2) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 4 ص268.

ما يلفت النَّظر أن مصادر الاعتزال لم تأت على ما بين الجُبَّائي والأشعري، وكأن الاخير لم يكن موجوداً، مثلما يظهر الأشعرية الجُبَّائي بمظهر السخرية أمام إمامهم!

أما التلميذ الآخر، الذي واظب على دروس أبي عليٍّ طوال حياته وخَلفه في زعامة الاعتزال البصري، فهو ولده أبو هاشم الجُبَّائي. وقد ملَّ أبو علي من لجاجته في السؤال والاستفسار منه، ليل نهار، وهناك مَنْ سمعه يقول له: «لا تؤذنا»، فكان يتبعه حتى سرير منامه «وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه»[1].

يستغرب أحد المتكلمين من ذِكر أبي هاشم لوالده بكنيته، وكأنه مجرد صديق، بقوله: «كان أبو هاشم إذا ذكر أبا علي، قال أبو علي، وفعل أبو عليٍّ، وكان من أمر أبي عليٍّ، وما سمعناه قط قال: الشَّيخ، ولا شيخنا، إلا مرة واحدة»[2]. وأسفر حرص أبي هاشم على التَّعلم من أبيه عن قدوة بين العلماء والمتكلمين، حتى وصفه أحدهم، بقوله: «إن هذا العلم كأنه انتهي إليه». وأبو هاشم بدوره أورث أحد أولاده علم الكلام، ووصفه المؤرخون من المعتزلة بـ«النَّجيب»، بعد أن عُدَّ من طبقة الاعتزال العاشرة. وكانت أم أحمد (النَّجيب) جارية عشقها أبو هاشم، وطلبها من أحد الوجهاء، قائلاً له: «أنا راغب في شيء من البياض، ففهم مراده واشتراها له بثمن كبير»[3].

حاول أبو هاشم تجنب أبواب السَّلاطين، لكن الحاجة قد

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص304، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص94.

(2) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 2 ص273.

(3) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص109.

تدفع إلى أكثر من هذا. وفي ساعة مراجعة مع النَّفس اعترف قائلاً: «قد دُفعتُ إلى الأَخذ من هؤلاء السّلاطين وأرغب إليهم، وقد كان لوالدي رَحِمَهُ الله تسعون حصة، آل على نفسه أن لا يخلف علينا شيئاً، وأحوجه ذلك إلى الإخلال بوطنه والخروج إلى بغداد»[1]. ويذكر القاضي التنوخي في «النشوار»: أن الجُبَّائي تمكن من إقناع عامل الخراج بالأهواز ـ يبدو كان معتزلياً ـ بترك عمله الوظيفي، مذكره بموقف جعفر بن حرب من وظيفته الكبيرة آنذاك. قائلاً له: «فيحصل المال عند الجهبذ[2]، فتخرج إليه الصكاك من ديوانك وبعلامتك»[3]. ويذكر التنوخي أيضاً على لسان عامل الخراج المذكور: أن الجُبَّائي كان يستخدم جاهه في تخفيف ضريبة الخراج عن جماعته، لكنه يشترط عليهم «أن يُضيف كل واحد منهم رجلاً من الفقراء الذين يتعلمون منه العلم طول السنة (...) ويعود هو فيخرج من ضيعته العشر الصحيح، فيتصدق به على الفقراء من أهل حوز (قرية قريبة من واسط)، قريته التي هو مقيم فيها، وعلى أهل محلته، وكان هذا دأبه في كل سنة (...) فإذا عاد إلى جُبَّى لم يلزم نفسه من خراج ضيعته شيئاً البتة»[4].

(1) الأسدأبادي، فضل الإعتزال، ص306.

(2) كاتب الخراج والمسؤول عن سجله وجبايته من غير العرب، وكان الولاة العرب يفضلون كُتاب الخراج من غير العرب «خوفاً من تجاوزهم على الوارد» (جمال جودة، العرب والأرض في العراق، ص111)، وفي ذلك يذكر اليعقوبي في تاريخه (2 ص234) قولاً لوالي العراق زياد بن أبيه: «ينبغي أن يكون كُتاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج».

(3) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 1 ص223 والقصة كاملة 1 ص221 ـ 224.

(4) المصدر نفسه 1 ص221.

تجاوز الجُبَّائي في موقفه من الوظيفة الحكومية شيوخ معتزلة البصرة، بعد عمرو بن عبيد، وكان الأخير قد رفض رجاء أبي جعفر المنصور في تبوء منصب حكومي، مثلما تقدم في الفصل الخاص به. وتفيد الرِّوايات أن الموقف الذي اتخذه الجُبَّائي تجاه عامل خراج الأهواز كان قد اتخذه، من قبل، عمرو بن عبيد تجاه صاحبه شبيب بن شيبة عندما قبِلَ منصب والي الأهواز في زمن المنصور «وكان يأتيه من بعد في مجلسه فلا يكلمه غضباً عليه»[1].

مِنْ طريف ما يُذكر من أخبار أبي هاشم أنه أراد دراسة كتاب سيبويه على يد أفضل مَنْ يدرسه آنذاك، النَّحوي أبي بكر مبرمان، وكانت أجور الدِّراسة مائة دينار، وأبو هاشم لا يملك مثل هذا المبلغ. فقصد إلى مبرمان بوديعة، عبارة عن (زنبيل)، وردت في الرِّواية باسمها الفارسي (الزِنْفِيلَجَة) وتعني: «وعاء أدوات الراعي، معرب زنبيلة»[2]، بعد أن ملأها حجارة وختمها، فقبل النَّحوي ذلك على أن يأتيه بالأجور حال انتهاء فترة الدراسة. لكن أبا هاشم ماطل مدعياً أن نقوداً ستصله من بغداد، حتى غادر البصرة تاركاً ورقة للنَّحوي يفوضه فيها فتح الوعاء، وأخذ ما فيه بدلاً عن أجور الدراسة، وبعد أن رأى مبرمان النَّحوي الحجارة قال: «سخر منا أبو هاشم، لا حيّاه الله، واحتال عليَّ بما لم يتم لغيره»[3].

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص250.

(2) الأسدأبادي، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، ص81. والزَّبيل، حسب الدارجة بجنوب العراق يصنعه الخواصون من خوص النَّخيل، وما زال استخدامه شائعاً.

(3) الحموي، معجم الأدباء 3 ص2574.

لا ندري، ماذا يُقاس على هذه الحادثة، هل كان المعتزلة يجيزون سرقة العلم؟ لأنه عندهم ضرورة واضطرار! أو هو مما يشترك فيه النَّاس! وقد نفعت دراسة النَّحو أبا هاشم على يد كبار النَّحويين، ففي حمأة الصِّراع بين المذاهب أو المدارس الفكرية، يتصرف الأتباع دون حساب حرمة علم أو منزلة عالم وفقيه. في ظل تلك الحمأة يغيب العقل، ولعلَّ شيوخ المذاهب احتفظوا بأَشقياء يفيدون في المواجهات الدَّامية. ومن صراعات تلك الأيام يذكر أن الإمام والمؤرخ محمد بن جرير الطبري (ت310هـ) كان يحبس نفسه في منزله تجنباً لمشاكسات جمهور الحنابلة.

كان أبو هاشم وسط هذه الصِّراعات، ويتستر باسم أبي هاشم النَّحوي. ويصف القاضي عبد الجبار تلك الأيام، بقوله: «فقد كانت الأيام صعبة يُخاف بها على أصحابنا (المعتزلة)»[1]. ويعبر ابن دريد اللُّغوي (ت323هـ)، كشاهد عيان، عن الصِّراعات المذهبية والاجتماعية في تلك الأيام بقصيدة طويلة، منها:

أرى النَّاس قد أغروا ببغي وريبة
وغيّ إذا ما ميّز النَّاس عاقلُ

وقد لَزموا معنى الخلاف فكلهم
إلى نحو ما عاب الخليقة مائلُ[2]

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص307.

(2) الزَّاوي، المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع، ص65، عن ديوان ابن دريد، ص99. كان ابن دريد أحد المعنيين في تلك الصراعات، فقد قال فيه إبراهيم نفطويه (الحموي، معجم الأدباء 1 ص313): «ابن دريد بقرة.. وفيه لؤم وشره.. قد ادّعى بجهله.. جمع كتاب الجمهرة.. وهو كتاب العين.. إلا أنه قد غيّره». وورد ابن دريد (ت321هـ): لو أنزل =

ومن أخبار الصِّراع بين المذاهب والفرق في تلك الفترة أيضاً، ومثالها بين المتصوفة والمعتزلة، يسوق القاضي التَّنوخي رواية تفيد أن أبا علي الجُبَّائي كان سبباً في هجرة أبي المغيث الحسين الحلاج (قُتل 309هـ) من الأهواز، حيث كان يستظل به أصحابه هناك. تقول الرِّواية: «لما افتتن الناس بالأهواز وكورها بالحلاج، وما يخرجه لهم من الأطعمة والأشربة في غير حينه، والدَّراهم التي سماها دراهم القدرة، حُدث أبو علي الجُبَّائي بذلك، فقال مستنداً إلى منطقه العقلي: «إن هذه الاشياء محفوظة في منازل، يمكن الحيل فيها، ولكن أدخلوه بيتاً من بيوتكم، لا منزله هو، وكلفوه أن يخرج منه خرزتين سوداء وحمراء، فإن فعل فصدّقوه. فبلغ الحلاج قوله، وإن قوماً عملوا على ذلك، فخرج عن الأهواز»[1].

وهناك أخبار عديدة يوردها القاضي، تفيد التَّعريف بحقيقة الوضع المضطرب آنذاك، ففي تلك الفترة كان القول بخلق القرآن محرماً، ويقود صاحبه إلى الحبس، أو القتل على يد أتباع المذاهب الأُخر، وقد أوردنا قصة ذلك في كتابنا «جدل التَّنزيل» (الباب الثاني، الفصل السَّابع). وبعد وفاة الجُبَّائي الأب سادت في الاعتزال البصري مقالات أبي هاشم، ولم يظهر، بعده، مَنْ يحل مكانه، فكل خلفائه كانوا أتباعاً. كذلك حصلت البهشمية على دعم

= الوحي على نفطويه.. لكان ذاك الوحي سخطاً عليه.. أحرقه الله بنصف اسمه.. وصير الباقي صراخاً عليه». إلا أن لأحمد بن يحيى المنجم (ت327هـ) مثل هذا الهجاء في نفطويه: مَنْ سرّه أن لا يرى فاسقاً.. فليجتنب أن يرى نَفطويه.. (النَّديم، الفهرست، ص220).

(1) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 1 ص172.

خاص من وزير آل بويه الصاحب بن عباد، مثلما تقدمت الإشارة.

وعلى الرَّغم الصلة بين الأب والابن إلا أن الاختلاف بين الجُبَّائيين كان بائناً في العديد من المسائل، وربما فاق خلافهما مع الآخرين، مما جعل أبو هاشم ينفرد، في حياة والده، بمقالة الأحوال التي تقابل المعاني عند معمر السُّلمي. أما الجُبَّائي الأب فقد ظل بعيداً، عن هذه المقالة، متوافقاً مع شيوخه البصريين. وتهويناً من كثرة التَّقولات في الخلاف بين الأب والابن قال أبو الحسن شعراً[1]:

يقولون بين أبي هاشمٍ
وبين أبيه خِلافٌ كبيرُ

فقلتُ وهل من ضائرٍ
وهل كان ذلك مما يضيرُ

فخلُّوا عن الشيخ لا تعرضوا
لبحر تَضايق عنه البُحورُ

فإن أبا هاشم تلوُه
إلى حيثُ دارَ عنه يَدورُ

ولكن جرى في لطيفِ الكلام
كلامٌ خفيٌ وعلمٌ غزيرُ

كانت المصادر التي وثقت مقالات الجُبَّائيين قريبة على الحدث وملمة بالتَّفاصيل، مثل «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري، رغم أن الأخير تجاهل مقالات

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص307، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص95.

أبي هاشم تجاهلاً كاملاً، مع معاصرته وزمالته عند الجُبَّائي الأب. ومن الكتب الغنية بمقالات الجُبَّائيين كانت مؤلفات القاضي عبد الجبار: «المغني في أبواب التَّوحيد والعدل»، و«شرح الأُصول الخمسة»، و«المجموع المحيط بالتَّكليف». كذلك وثق المعتزلي أبو رشيد النِّيسابوري في «مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» عدداً كبيراً من مقالاتهما.

والمعروف عن النِّيسابوري أنه تحول من المدرسة البغدادية إلى البصرية عن طريق القاضي عبد الجبار. كذلك يهتم القاضي أبو علي المحسن التنوخي بأخبار الجُبَّائيين، وبين أخباره هناك غير المكرر في المصادر الأُخر، ومما يُستغرب له أن المراجع الحديثة خالية من رواياته، والتي هي روايات شاهد عيان، إضافة إلى أنه معتزلي الهوى، وقد روى كثيراً عن اهتمام الجبائي الأب بعلم النُّجوم أو الفلك أو الهيئة، يذكر أن أبا علي الجُبَّائي أباح شرب النَّبيذ، الذي ينكره أصحاب الحديث إنكاراً تاماً، وأنهم قالوا: «لم يصح عن النَّبي ﷺ، حديث في تحريم النَّبيذ ولا تحليله»[1].

أما الجُبَّائي الأب «في مسألةٍ أملاها في تحليل النَّبيذ مشهورة، إلى أن الأصل في الأشياء أنها على الإباحة، إلى أن يثبت حظرها. فلما كان العقل لا يدلُ على تحريم النَّبيذ، ولم ينقطع العذر عن تحريمه وجب أن يكون على الأَصل الإباحة. ثم نصر ذلك بأشياء أوردها، واعترض أدلة المحرمين له، وبيَّن فسادها»[2].

---

(1) المصدر نفسه 3 ص143.

(2) المصدر نفسه.

ومن مصادر مقالات الجُبَّائيين الأُخر روايات المفسرين، من منتفعين ومنتقدين، بما نقلوه من تفسير أبي علي الجُبَّائي. ويضاف إلى تلك المصادر ما أرخه مؤرخو الملل والنحل لمقالاتهما. وفي تفسير القرآن، قال السَّيوطي في «طبقات المفسرين» عن أبي علي الجُبَّائي: «له مقالات مشهورة وتصانيف وتفسير»[1]. ويذكر السَّيوطي للجبائي الابن تفسيراً للقرآن، بقوله «رأيت جزءاً منه»[2]. ومما لا شك فيه، أن للمعتزلة حضوراً في هذا العلم، ولكن بطريقتهم العقلية، وبما يؤكد مقالتهم في خلق القرآن، لهذا كان التأويل هو الطريقة المثلى، لديهم، في التفسير.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، يفسر أبو علي الجُبَّائي الآية: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعام: 99] بتأويل يؤكد فيه فعل الطَّبيعة في عملية نزول المطر. قال: «إنه تعالى ينزل الماء من السَّماء إلى السَّحاب، ومن السَّحاب إلى الأَرض؛ لأن ظاهر النَّص يقتضي نزول المطر من السَّماء، والعدول عن الظاهر إلى التأويل». ويضيف الجُبَّائي إلى تفسيره لتلك الآية: «إن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت، وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقوف الحمامات المزججة. أما إذا لم يكن كذلك لم يسلْ منه ماء كثير، فإذا تصاعدت البخارات في الهواء، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات، وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء».

واجه تفسير الجُبَّائي انتقادات عديدة منها ما ورد على لسان

---

(1) السَّيوطي، طبقات المفسرين، ص88.

(2) المصدر نفسه، ص89.

المؤرخ والمفسر ابن كثير، بقوله: «وللجبائي تفسير حافل مطول، له فيه اختيارات غريبة في التفسير، وقد ردَّ عليه الأشعري فيه وقال: وكأن القرآن نزل في لغة أهل جُبَّاء (إشارة إلى قرية الجُبَّائي)»[1]. ويرى الشّريف المرتضى الذي له خلاف مع الاعتزال، في تفسير أبي علي الجُبَّائي «بعض النظر»[2]، مثل تفسيره لآية الوأد، جاء ذلك بقوله: «وجدتُ أبا علي الجُبَّائي وغيره يقولون: إنما قيل لها موؤدة لأنها ثقلت بالتُّراب الذي طرح عليها حتى ماتت»[3].

حاول أتباع أبي هاشم الجُبَّائي أن يجدوا شرعية تاريخية لمقالة خلق القرآن، فسأله أحدهم: «هل فيها خلاف في أيام الرَّسول والصَّحابة»؟ نفى أبو هاشم ذلك، محدداً حدوث الاختلاف حولها، في هذه المسألة، في عصر أبي حنيفة النعمان، بقوله: «في أيام الرَّسول وأيام الصحابة كان النَّاس على قولين، فمن يؤمن بالرَّسول يقول في القرآن: إنه فعلك يا محمد، وأنت بفصاحتك تورده علينا. وقال آخرون: بل هو من فعل الله، فلمَ من فعل محمد؟ بيّن أن هذا الخلاف حادث ويقال: إنه حدث في أيام أبي حنيفة وأصحابه، أنكروا ذلك على منْ قاله»[4].

ومعلومة أبي هاشم كانت موافقة بإطارها العام للمصادر التَّاريخية، التي أشارت إلى شروع الجعد بن درهم ومن بعده الجهم بن صفوان بهذه المقالة، وكلاهما من معاصري أبي حنيفة،

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية 11 ص134.

(2) المرتضى، الأمالي 4 ص195.

(3) المصدر نفسه.

(4) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص157.

ويُقال: إن الأخير اعتقدها، ثم تراجع بضغط من فقهاء عصره، بعد أن وصل الآمر إلى محاكمته واستتابته، وقد تمت الإشارة إلى ذلك سلفاً. ويسخر أبو علي الجُبَّائي من ازدواجية الذَّين يرفضون مقالة خلق القرآن، بينما يقرون حدوثه، بقوله: «مَنْ يقول بحدوث القرآن وينكر أن يكون مخلوقاً؛ لأنه ظن أن الخلق معناه إنه حيوان يجوز عليه الموت»[1].

ومصدر هذه العبارة كان بهلول القاضي، عندما قال ساخراً من الجعد بن درهم: «أحسن الله عزاءك في ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، فإنها ماتت! قال: وكيف تموت؟ قال: لأنك تقول: إنها مخلوقة، وكل مخلوق يموت»[2]! لكن الجُبَّائي استعملها هذه المرة في وضع آخر.

لم تختلف المقالة الجُبَّائية في خلق القرآن عن مقالات بقية شيوخ الاعتزال، وإن اختلفتوا بالتعليلات. فأبو علي يعتبر «القرآن كما هو قائم في اللوح المحفوظ، قائم بكل مصحف، كُتب فيه»[3]. ووردت هذه المقالة عند البغداديين، عندما اعتبروا القرآن هو حكاية عن الكتاب في اللَّوح المحفوظ، وفي كل الأحوال هو فعل لله لا صفة له. والاختلاف، في تعليل هذه المسألة، كان أيضاً في داخل الجُبَّائية نفسها.

ففي هذا المجال يذكر أبو معين النَّسفي: عند أبي هاشم «الكلام لا يكون من جنس الصَّوت، والخلاف بينه وبين أبيه أن أباه زعم أن الكلام إذا كُتب فهو حروف وكلام، وإذا قرئ فهو

(1) المصدر نفسه، ص159.
(2) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص293.
(3) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص406.

حروف وصوت وكلام، فإذا كُتب ليس بكلام، وإنما يكون كلاماً إذا قرئ وقيل»[1]. وفي علم الله، يرى أبو علي الجُبَّائي: «أن الله لم يزل عالماً (أزلي العلم) الأشياء والجواهر والأعراض، وأن الأشياء تُعلم أشياء قبل كونها (ظهورها للوجود)، وتسمى أشياء قبل كونها، وأن الجواهر تُسَمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات، والسكون، والألوان، والطعوم، والأراييح، والإرادات»[2].

ومن باب آخر، يقول الجبائي برواية الأشعري: أيضاً: أي علم الله في الأشياء: أنه «لم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها، وبالمخلوقات في أوقاتها، ويقول: لا معلوم إلا موجود، ويُسمي المعدومات معلومات، ولا يُسمي أشياء إلا إذا وجدت، ولا يُسميها أشياء إذا عُدمت»[3]. والملاحظ، أن هناك تناقضاً صارخاً في رواية الأشعري للمقالتين، فمن جهة أن الجُبَّائي يرى العلم بالأشياء قبل كونها، ومن جهة أخرى يرى العلم بها في أوقاتها، بمعنى عند كونها أو وجودها، وهذا ما ذهب إليه هشام في مقالة علم الله.

في الحركة، يرى الجُبَّائي: «أن الحركات والسكون أكوان (وجودات) للجسم، والجسم في حال خلق الله له ساكن». ويأتي بمقالة الحركة الخفيفة، وربما هي نفسها حركة الاعتماد (الخفية)، حسب تفسير علي سامي النَّشار[4]. ويشرح الجُبَّائي الحركة الخفيفة قائلاً: «إن للحجر في حال انحداره وقفات

(1) المصدر نفسه 1 ص259.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص161.

(3) المصدر نفسه، ص522.

(4) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1 ص430.

(سكون)، وكان يقول إن القوس الموترّة فيها حركات خفيّة، وكذلك الحائط المبنيّ، وتلك الحركات هي التي تولّد وقوع الحائط، والحركات التي في القوس والوتر هي التي تولد عنها انقطاع الوتر»[1]. والجُبَّائي ومعتزلة آخرون، وفي مقدمتهم أبو الهذيل العلّاف «جوّزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء، ولا إلى شيء، وأن يُحرك الله سبحانه العالم لا في شيء»[2].

ومن اللافت للنظر، ما فسر به العلامة حسين مروَّة عبارة: «عن شيء وإلى شيء» بعلاقتي المكان والزَّمان، ويستنتج من ذلك التَّلازم الأزلي بين الثُّلاثي: المادة والمكان والزَّمان. ورد ذلك في تأويله لقول النَّظام في استحالة «أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء»[3] بقوله: «فهذا القول يعني إذن أن المادة لا يمكن أن تكون خارج المكان، لا في شيء، وخارج الزَّمان، لا إلى شيء (...) يستنتج من ذلك أن النّظام ينتهي بهذا الرأي، في إطاره التَّاريخي الخاص، إلى نظرة تحمل نواة نزعة مادية ديالكتيكية تتجه إلى القول باستحالة فصل المادة عن المكان والزَّمان أولاً، وباستحالة فصل كل من المكان والزَّمان عن الآخر ثانياً»[4].

وبلا شك، أن هناك إيماءات لمسائل ديالكتيكية في فلسفة عدد من شيوخ الاعتزال، منها آراء إبراهيم النَّظام الفلسفية مثل مقالة الحركة المطلقة ونسبية السُّكون، وطباع الأشياء في خلق أعراضها، ووجود المتضادات في داخل الشَّيء، لكن في هذه

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص322.

(2) المصدر نفسه، ص322 ـ 323.

(3) المصدر نفسه، ص323.

(4) مروَّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 1 ص749.

المسألة بالذات نجد هناك إسقاط في التأويل، ومحاولة تأصيل للديالكتيكية المادية، وهي لا تحتاج ذلك، ولو فتشنا أي فلسفة أو فكر ديني أو اجتماعي قديم نجد تلك الذرات الديالكتيكية، ليس معنى هذا أنها مقدمات نظرية أو فلسفة، بما يوحي به عنوان كتاب العلامة مروّة «النَّزعات المادية في الفلسفة الإسلامية».

فعبارة «في شيء وإلى شيء»، كما وردت عند المتكلمين أو المعتزلة، لا تعني علاقتي المكان والزَّمان وتلازمهما مع المادة، لسبب بسيط هو أن هؤلاء المتكلمين استعملوا مصطلح المكان، أو عبروا عنه أحياناً بالمحل، وكذلك استعملوا مصطلح الزَّمان، فما المانع إذاً من ذكر العلاقة المكانية والزَّمانية بصريح اللفظ! كما أن فكرة التَّلازم بين المادة والحركة والمكان والزَّمان لم يتم الوصول إليها فلسفياً إلا بعد جهود ونتائج العلوم الطبيعية في قراءة ظواهر الكون[1].

قد نجد عند الأشعري التفسير المطلوب لعبارة «لا عن شيء»، بقوله: «فزعم كثير من المتكلمين، منهم الجُبَّائي وغيره أن الجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك وهذه حركة لا عن شيء»[2]، بمعنى أنه متحرك بذاته مع مكانه. ولعلَّ المقصود في عبارة «في شيء» هو حركة الشَّيء في مكانه حيث يستقر بتأثير غيره، و«إلى شيء» هو انتقاله في المكان. وحول معنى الحركة هل هي انتقال أم زوال؟ يذكر الأشعري أنه اعترض على الجُبَّائي في

---

(1) أجدها مناسبة للاعتراف بخطأ فهم هذه المقالة، دون تدقيق، الذي ورد في كتابنا: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، بيروت 1994 وأخذ بنظر الاعتبار في طبعة المدى 2008.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص322.

قوله عن الحركة أنها الزَّوال، على اعتبار «أن الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها، ولا تُسمى انتقالاً»، ورد ذلك بقوله: فقلتُ (الأشعري) له: «فلم لا تُثبت كل حركة انتقالاً، كما تثبت كل حركة زوالاً؟ فقال: إن حبلاً لو كان معلقاً بسقف، فحركه إنسان لقلنا: زال واضطرب وتحرك، ولم نقل إنه انتقل. فقلتُ له: ولم لا يُقال انتقل في الجوِّ، كما قيل تحرَّك وزال واضطرب؟ فلم يأت بشيء يوجب التفرقة»[1].

وعلى الرغم من التَّقارب، في ظاهر المعنى، لكن الزَّوال يبقى غير الانتقال، فعند الانتقال يتحول الشَّيء من حالة إلى حالة أخرى، أو من مكان إلى مكان آخر، أما الزَّوال، الذي يقصده الجُبَّائي، فهو يحتمل المعنى الآتي: «الذي يتحرك في مشيته كثيراً، وما يقطعه من المسافة» «القاموس المحيط». وبهذا يكون الجُبَّائي، من النَّاحية اللغوية، محقاً في عدم إثبات أن كل حركة انتقال. كذلك يرى أن الحركة من الأعراض الفانية، بقوله: «الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد وسكون الحيوان، فسكون الحيِّ المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى»[2].

طرح الجُبَّائيان ما نسميه بمقالة «الفناء الكلي»، وهي، حسب رواية البغدادي: «أن الله تعالى إذا أراد أن يفني العالم خلق عرضاً لا في محل، يفني به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح في قدرة الله تعالى أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها»[3]. أما

(1) المصدر نفسه، ص355 ـ 356.
(2) المصدر نفسه، ص359.
(3) الفرق بين الفرق، ص168 ـ 169.

رواية الأشعري فتقول: «وقال الجُبَّائي: فناء الجسم يوجد لا في مكان، وهو مضاد له، ولكل ما كان من جنسه»[1].

كذلك يُذكر أن أبا هاشم أثبت «الفناء بمعنى يُضاد الجواهر؛ لأن الأجسام باقية لا تُعدم لذاتها، ولا للفاعل؛ لأن الفاعل شأنه التأثير لا عدمه»[2]. لكن الذي يجعل الثقة، متوفرة، في رواية البغدادي ما ذكره المعتزلي البصري أبو رشيد النَّيسابوري في دفاعه عن مقالة الجُبَّائي المذكورة: «أن الجواهر بما بيَّنَّا، جنس واحد، وما يضاد بعضها في الجنس يُضاد سائرها، فإذا وجد الضد، فليس بأن يَفْني بعضها أولى من أن يفني سائرها، فيجب أن يفني الجميع»[3].

كان تعليل النِّيسابوري رداً على مقالة البغداديين، في ما نصطلح عليه بالفناء الجزئي: «إن يفنى بعض الجواهر مع بقاء البعض». ومع أن الفناء عند الجُبَّائيين يخص الجواهر فقط، لكنهم عدّوا: الصَّوت، والآلام، والحركات، والفكر، والإرادات وغيرها من الأعراض الفانية. أما الأعراض الباقية فمنها: الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الاعتماد (القوة أو الحركة الخفية)، التَّأليف، الألوان، الحياة، القدرة، العلوم، والاعتقادات والكلام. إلا أنه ليس هناك تمييز، لديهم، بين بعض المتماثلات من الأعراض، مثل العلوم والفكر، والصوت والكلام. مع علمنا أن أبا هاشم اعتبر الكلام من جنس الصَّوت. وعلى خلاف قاعدة

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص368.

(2) الطوسي والحلي، كشف الفوائد في شرح العقائد، ص102.

(3) النِّيسابوري، مسائل الخلاف ص88.

المعتزلة البصريين، وقبلهم الجهم بن صفوان «الفكر قبل ورود السمع» يورد النَّسفي معارضة أبي هاشم لهذه القاعدة، بقوله: «أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصَّانع، وإنما عرفنا أن الصَّانع واحد بدلالة السَّمع دون العقل»[1]. إن صحت هذه الرِّواية عن أبي هاشم فإن ذلك بمثابة ميل إلى مقالة ضرار بن عمرو، في أولوية النَّص على الفكر.

وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا ينسجم مع مجمل مقالات الاعتزال العقلية، ولأهمية المسألة، نقرأ ما كتبه النشار في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» شارحاً القاعدة العقلية عند جهم والمعتزلة: «أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن، والعقل هو الذي يفعل هذا قبل نزول الوحي»، ومعلوم أن العقل هو الفكر والوحي هو السَّمع. ومن المفيد التذكير بما سلف القول: إن قاعدة «الفكر قبل ورود السمع» أسفرت عن فكرة المعارف الضرورية أو المعرفة اضطراراً، كما وردت عند ثمامة بن أشرس وأبي عثمان الجاحظ.

كان علم النُّجوم أحد اهتمامات أبي علي الجُبَّائي، سواء كان في متابعة مواقع النجوم أو علاقتها بالأخبار وأحوال النَّاس. وفي هذا المجال قال القاضي التنوخي في «نشوار المحاضرة»: «كان أبو علي من أحذق الناس بالنجوم»[2]، حتى قيل: إنه كان يستخدم آلة الاصطرلاب المعروفة في رصد الكواكب. ومن كثرة استشارته، في تفسير الأحلام، يبدو أنه كان مفسراً من وزن ابن سيرين

---

(1) النَّسفي، التبصرة 1 ص86.

(2) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 2 ص332، و7 ص196، 198.

بالبصرة، وهذه بدعة جديدة في أن يكون معتزلي عارفاً بما يحدث من الأحداث عن طريق تفسير الرؤيا، فذلك يتعارض مع ما يتعصبون له في مقالة نفي القدر.

ومن طريف ما يرويه القاضي التنوخي، في نشواره، من أن أحد الظرفاء، المغرضين، سأل أبا علي، بقوله: «رأيت ذَكرك قد طال حتى بلغ إلى عنقك، ثم تطوق عليه دفعات». فأجابه أبو علي بما قصد إليه في رؤياه: «أنا رجل يطول ذِكري على ذكر النَّاس مقدار ما رأيت من طول ذَكَرِي». كذلك يروي التَّنوخي، أن أحد المتكلمين أراد الانصراف من مجلس أبي علي، فاعترضه بالقول: «إن المنجمين يقولون: إنه إن سافر في مثله غرق، فأقم إلى يوم كذا وكذا». لكن المتكلم احتج بمنطق معتزلي: «أيها الشيخ مع ما تعتقده في قولهم، كيف تجيء بهذا؟!».

يختلف الابن مع الأب في تعريفي التَّوهم والعلم، فالتَّوهم عند أبي علي غير الاعتقاد، وعند أبي هاشم هو اعتقاد مخصوص. وعن هذا الاختلاف يقول القاضي عبد الجبار: «فعند شيخنا أبي علي أنه (التوهم) جنس برأسه سوى الاعتقاد، وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص»[1]. واعتبر القاضي عبد الجبار، على الرَّغم مِنْ موافقته له في كل مقالاته، تعريف أبي هاشم للتوهم «فاسداً»[2].

ولكن هل كل الاعتقادات المذكورة عبرت عن حقائق مُسلَّم بها، حتى يخرجها أبو علي بجملتها من دائرة التَّوهم، ولماذا لا

(1) الأسدأبادي، شرح الأُصول الخمسة، ص395.

(2) المصدر نفسه.

تكون الأَوهام عقائد في رؤوس متوهميها؟ لهذا يصح أن يرجع التَّوهم إلى اعتقاد، لكنه «مخصوص» على حد قول أبي هاشم. كذلك اختلف الجُبّائيان في ماهية العلم، هل هو «اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل»، حسب قول أبي علي، أم هو «اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه»، أو بعبارة أخرى «الشيء سيكون»، حسب ما يراه أبو هاشم. ويبدو أن ما ذهب إليه الجُبّائيان في تعريف العلم هو ردهما على مقالة أبي القاسم البلخي في العلم «اعتقاد الشيء على ما هو به».

وطرح الأشاعرة تعريفاً آخر للعلم، أقرب إلى تعريف الجُبّائي الأب، استبدلوا فيه الاعتقاد بالمعرفة، ورد ذلك على لسان ابن فورك: «معرفة المعلوم على ما هو به»[1]، وهو مقالة البلخي أو الكعبي نفسها. ويربط أبو معين بين تعريف أبي علي الجُبّائي وموقف المعتزلة من إقرار المعجزات. ويتهم الجُبّائي الأب بعدم إقرار حدوث المعجزات، ورد هذا الاتهام بقوله: «لأن خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم، ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علماً»[2].

وطرح أبو هاشم الجُبّائي مقالة الأحوال مقابل مقالة المعاني لمعمر بن عباد السُّلمي، وقد وردت مفصلة عند الحديث عن السُّلمي. ولا بأس من التذكير بها كما وردت برواية الأشعري في «المقالات»: «إن الباري عالم بعلم وإن علمه كان علماً له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر

(1) ابن فورك، كتاب الحدود في الأُصول، ص1.
(2) النَّسفي، التَّبصرة 1 ص39.

الصفات». كان هدف مقالة المعاني هو تحديد العلاقة بين الذات الإلـهية والصفات.

وفي مقابلة الأحوال بالمعاني يقول ألبير نصري نادر: «وجد أبو هاشم بن الجُبَّائي أن في المعاني تسلسلاً لا نهاية له، وأنها لا تفي بالغرض الذي من أجله لجأ معمر إليها، لذلك استبدلها الجُبَّائي الابن بالحال»[1]. لقد شغلت مقالة الأحوال العديد من المؤرخين والمتكلمين، وصرفوا جهوداً كبيرة في تفسيرها والكلام حولها، وكأنها أجابت عن السؤال العصي في العلاقة بين الذات والصفات، والوجود والعدم، حتى مال إليها بعض الصفاتية.

ويلخص الشَّهرستاني أحوال أبي هاشم بقوله: «كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم، كون الحي حياً، عالماً، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً؛ لأن كونه حياً وعالماً يعلل بالحياة والعلم والقدرة والإرادة. وكل ما يشترط في ثبوته الحياة، وتسمى هذه الأحكام أحوالاً، وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها»[2]. وقال فخر الرَّازي إن أحوال أبي هاشم: «صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم»[3].

ويعلل نصير الطُّوسي (ت672هـ) ظهور مقالة الأحوال بقوله: «مشايخ المعتزلة يقسمون الثابت إلى موجود ومعدوم، وواسطة بينهما تسمى الحال (...) وهي صفة ثابتة لموجود، لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية، تُعلم الذات

---

(1) نادر، فلسفة المعتزلة 1 ص225.

(2) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، ص131.

(3) الرَّازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص85.

عليها»[1]. ويضيف الطُّوسي على تعليله السابق قائلاً: «وأبو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات، وهذه الصفات، ويسميها صفة الإلـهية، ويقول هو وأصحابه: إن هذه الصفات جميعاً أحوال لا موجودة ولا معدومة، بل وسائط بين الوجود والعدم، إلا الإرادة، فإنها موجودة ومحدثة، وهي عرض لا في محل، يحدثها الله، وبحدوثها تحدث الموجودات»[2].

كذلك يعلل العلامة الحلي (ت728هـ) دوافع أبي هاشم في القول بالصفة الزائدة أو الحال: «لأن الذوات عنده متساوية، وصفة القادرية والعالمية (من العلم) والحيية (من الحياة) والموجودية التي هي أحوال مساوية لأحوالنا، فلا يقع الامتياز لها، فلا بد من مائز (هكذا وردت) غيرها، وهي الحالة الخامسة (بعد القدرة والعلم والحياة والوجود) ويسميها صفة الإلـهية وهي صفة غير معلومة»[3]. ويذكر الشهرستاني هذه الصفة بقوله: «وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال»[4].

ولا يرى صاحب «نهاية الإقدام» من اختلاف بين الأحوال والصفات إلا في الإثبات والنَّفي، ورد ذلك بقوله: «وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالة لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، وهذا كما ترى من التَّناقض والاستحالة»[5]. وقال مطابقاً بين أحوال أبي

---

(1) الطُّوسي والحلي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص45.
(2) المصدر نفسه، ص199.
(3) المصدر نفسه.
(4) الشَّهرستاني، الملل والنِّحل 1 ص82، ونهاية الإقدام، 180.
(5) الشَّهرستاني، الملل والنِّحل 1 ص82.

هاشم والأقانيم في المسيحية بقوله: «ويلزمهم مذهب النصارى واحد بالجوهرية (الله) ثلاثة بالأقنومية (الأب والابن وروح القدس)، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية»[1]. ومن عبارة الشهرستاني الأخيرة نفهم أن المثلث المسيحي ما هو إلا صفات للذات الإلـهية. ومن المفارقة أن أشاعرة مثل القاضي أبي بكر الباقلاني قال بالأحوال، وهي عنده «كلُّ صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال»[2]، بينما ينفيها أبو علي الجبائي وأبو الحسن الأشعري معاً[3].

وذهب أبو معين النَّسفي إلى عدم الجدوى من مقالة الأحوال: «إقرار ثبوت القدرة وكذا العلم فالفعل دليل الحال والحال دليل العالم»[4]. وعلى أية حال، فإن أبا هاشم الجُبَّائي قصد من مقالة الأحوال تأكيد نفي الصفات بطريقته، على أن تكون للذات الإلـهية أحوال لا صفات، فهناك أحوال مثل حالة علم وحالة قدرة وحالة حياة، ليس صفات: علم وقدرة وحياة. ولعلَّ أبا هاشم أخذ النَّاحية المنطقية بنظر الاعتبار في الحدود بين الصفات والأحوال. فمن المعروف أن الصفة تتبع الموصوف، فإذا كان قديماً تكون قديمة، وإذا كان محدثاً تكون محدثة، لكن الأمر مختلف بالنِّسبة للحال.

وتبدو الصلة اللامباشرة، التي حدد بها أصحاب المعاني وأصحاب الأحوال العلاقة بين الذات والصفات استبعاد الصلة

---

(1) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، ص82.

(2) المصدر نفسه، ص131.

(3) المصدر نفسه.

(4) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص227.

المباشرة التي ذهب إليها أبو الهذيل العلاَّف في إلحاق الصفة بالذات، فكان قوله: عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هو هي، وحي بحياة هو هي وإلى آخره. وحول تأكيد أن الحال لا تحل محل الصفة فقط، بل تؤدي مهمة نفي معاكسها أيضاً. ويروي النَّسفي عن أبي هاشم وأتباعه: «أن دلالة الفعل على أن الفاعل عالم، قادر دلالة على أن له حالاً، لكونه عليها قادراً، وأن له حالاً لكونه عليها كان عالماً، وأنه بهاتين الحالتين فارق ما ليس بعالم ولا قادر»[1].

ومن المعروف أن نفي معاكس الصفة، كما ورد عند إبراهيم النَّظام، هو حجة أخرى لدى المعتزلة في تعطيل الصِّفات، إضافة إلى حجتهم في تنزيه الذَّات من شريك في القدم؛ لأن القادر عكسه العاجز، والعالم عكسه الجاهل، والحي عكسه الميت وهلم جرا. وقبل ختام الحديث عن أحوال أبي هاشم من المفيد معرفة موقف الآخرين منها، بما فيهم موقف الجُبَّائي الأب.

كتب الشَّهرستاني: «اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً (...) نفاها أبوه الجُبَّائي، وأثبتها القاضي الباقلاني (أشعري)، بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه، وكان إمام الحرمين (أشعري) من المثبتين في الأول والنافين في الآخر»[2]. وعلى غير عادته يبدو الشهرستاني، في قوله التالي، أكثر شدَّة على المعتزلة في هذه المسألة بالذات: «دون الخناثى من المعتزلة، لا رجال ولا نساء؛ لأنهم أثبتوا أحوالاً، لا موجودة ولا معدومة، والصورة كالمتصور، وينهدم بنيانهم بأوهى

---

(1) المصدر نفسه 1 ص225.

(2) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، ص131.

نفخة، كما يتضح الحق لأوليائه بأدنى لمحة»[1].

توفي الجُبَّائي الأب السنة (303هـ). يذكر النَّديم في «تكملة الفهرست» أنه أوصى ولده أبا هاشم أن يدفنه في الموضع الذي توفي فيه، وهو منطقة «عسكر كرم» من الأهواز، لكن أبا هاشم، خالف الوصية، وحمله إلى جُبَّى بالبصرة، حيث مسقط رأسه وبستان نخيله الذي ضم قبر زوجته وقبور أصحابه من المتكلمين. ومن مؤلفاته: كتاب «الأصول»، «التعديل والتجوير»، «الاجتهاد»، «الصفات»، «التفسير الكبير»، «النقض على ابن الراوندي»، «الرد على المنجمين» و«منْ يكفر ومنْ لا يكفر»، وذكر له الحاكم الجشمي في «شرح العيون» كتاب «نقض المعرفة».

توفي الجُبَّائي الابن السنة (323هـ)، ودفن في مقبرة الخيزران ببغداد (مقبرة في الأعظمية ما زالت قائمة، حيث ضريح الإمام أبي حنيفة النعمان). وقد ذكرت المصادر أن المتكلمين حملوا الجنازة في يوم مطير، واتفق في الساعة ذاتها أن يحمل النَّحويون جنازة ابن دريد، إلى المقبرة نفسها، فقال أحدهم: «فبكينا على الكلام والعربية طويلاً ثم افترقنا»[2].

ذكر الملطي في «التنبيه» لأبي هاشم مائة وستين كتاباً، منها: كتاب «الجامع الكبير»، «الأبواب الكبير»، «الإنسان»، «العرض»، «المسائل العسكريات» (نسبة إلى عسكر كرم)، «النَّقض على أرسطو»، «الطبائع والنقض على القائلين بها»، «الاجتهاد»، لكنه لم يظهر كتاب واحد من كل هذه الثروة.

---

(1) المصدر نفسه، ص156.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص56.

الفصل الحادي عشر

الأَسدأبادي

«فليقرَّ قاضي القضاة أدام الله تمكينه عيناً بما قدم لنفسه وأخر»
ابن عباد

بعد الجُبَّائيين، الأب والابن، يبرز قاضي القضاة، أبو الحسن عبد الجبار بن محمد الأسدأبادي، في مقدمة معاصريه من معتزلة البصرة، ولعله آخر الشيوخ الكبار، والمؤلفين الموسوعيين منهم. في حياة وفكر أبي الحسن محطات عديدة، تستحق العناية والبحث، فهو صاحب لقب قاضي القضاة، الذي لم يمنحه المعتزلة لآخر من شيوخهم.

قال السُّبكي: «وهو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به على الإطلاق غيره»[1]. وأتى بسيرته السُّبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»؛ لأنه كان

(1) السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى 5 ص97. أما في التاريخ الإسلامي فكان أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، القاضي أيام الهادي والرشيد، أول «مَنْ خوطب بقاضي القضاة» (ابن الفُوَطي، مجمع الآداب في معجم الألقاب 3/4 ص552).

شافعياً في الفروع. ولعلَّ أحدهم يساءل ألأم يكن أحمد بن أبي دؤاد، أيام المعتصم والواثق، قاضي قضاة، وهو من رموز المعتزلة! والجواب أن ابن دؤاد كان يجمع بين مهام عديدة، فهو المستشار والقاضي، واعتاد المعتزلة على ذكره باسمه، مع إلحاقه بلقب القاضي، لكن عندما يذكر قاضي القضاة يعنى به عبد الجبار لا سواه.

عاش قاضي القضاة فترة طويلة في ظل حاكم الرَّي للبويهيين، الوزير الصاحب بن عباد، وأتم بحضرته كتابه الموسوعي «المغني في أبواب التَّوحيد والعدل»، كذلك كتب بتوجيه حاكم خوارزم (خوارزم شاه) كتابه «طبقات المعتزلة»، الذي نشر في كتاب واحد مع «طبقات البلخي»، و«شرح العيون» للحاكم الجشمي البيهقي، وعُرف بـ «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة». وتولى في كتابيه المذكورين، وغيرهما من كتبه، مهمة الذود عن آراء المعتزلة، في ظل وجود الأشاعرة والفكر الصفاتي بشكل عام، بعد أن كان قاضي القضاة أشعرياً.

ويُعدُّ «المُغني» ذو العشرين جزءاً جامعاً لكل أُصول الاعتزال الخمسة، وما يتعلق بها من مقالات: نفي القدر وخلق القرآن ونفي الصِّفات. وما يلاحظه قارئ هذا الكتاب الجدل الطَّويل، والاحتجاجات الكثيرة، إضافة إلى أسلوب اللف والدَّوران، ولعلَّ مؤلفه قصد إلى ذلك للخروج من مأزق الغموض، الذي يميز علم الكلام عن غيره من سائر العلوم. إضافة إلى ذلك اضطر المؤلف أيضاً إلى الجمع أو التَّوفيق بين الأُصول المعتزلية والفروع الشَّافعية. وعلى الرغم مِنْ العلاقة الوطيدة، واهتمام الصَّاحب بن عباد بقاضي قضاته، إلا أن هناك خلافاً بينهما، فالصَّاحب كان

زيدياً؛ أي: بغدادي الاعتزال حنفي الفقه[1]، وهذا ما سيفصل لاحقاً.

يقول ابن شهبة الدِّمشقي عن مذهب قاضي القضاة الفقهي: «قاضي الرَّي وأعمالها، وكان شافعي المذهب، وهو مع ذلك شيخ الاعتزال، وله مصنفات كثيرة في طريقتهم، وفي أُصول الفقه»[2]. وقال الخطيب البغدادي وتاج الدين السّبكي، وكلاهما شافعيان أشعريان على ما يبدو: «كان ينتحل مذهب الشَّافعي في الفروع»[3].

إن وصف أبي الحسن بالمنتحل فيه وجه الإساءة بمعنى الادعاء، وفيه وجه الاستحسان بمعنى الانتساب، والمعنى الأخير على ما يبدو هو الصحيح، فأعلام الشَّافعية يجلونه، ومنهم ابن شهبة الذي قال فيه نقلاً عن ابن كثير: «ومِنْ أجل مصنفاته وأعظمها كتاب دلائل النبوة في مجلدين، أبان فيه عن علم وبصيرة جيدة، وقد طال عمره، ورحل النَّاس إليه من الأقطار، واستفادوا به»[4]. ومع ذلك يبقى الأمر متعلقاً بمصدر العبارة، وهو

---

(1) عدَّ محسن الأمين ابن عباد شيعياً إمامياً، مستنداً في ذلك على رواية صاحب «لسان الميزان» بروايته: «قال ابن أبي طي: كان الصاحب إمامي المذهب، وأخطأ منْ دعم أنه كان معتزلياً. وعن الشيخ المفيد يذكر الأمين أيضاً «أن الكتاب الذي نُسب إلى الصاحب في الاعتزال وضع على لسانه، ونسب إليه، وليس له» (أعيان الشيعة 3 ص338) ترجمة الصَّاحب بن عباد. لكن مَنْ يقرأ كتاب ابن عباد «الزَّيدية» سيجد ذلك غير صحيح.

(2) الدِّمشقي، الطَّبقات الشَّافعية 1 ص183 ـ 184.

(3) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص113، السُّبكي، طبقات الشَّافعية الكبرى 5 ص97.

(4) الدِّمشقي، طبقات الشَّافعية 1 ص184.

معاصره الخطيب البغدادي، والذي لا يذكر المعتزلة بخير، عند ترجمته لأعلامهم.

أما اعتناق قاضي القضاة للمذهب الشَّافعي فقيل جاء بنصيحة من أستاذه المعتزلي أبي عبد الله الحسين البصري (ت369هـ)، وفي ذلك قال الحاكم: «إن قاضي القضاة أراد أن يقرأ فقه أبي حنيفة على الشَّيخ أبي عبد الله، فقال: هذا علم كل مجتهد فيه مصيب، وأنا فيهم، فكن في أصحاب الشَّافعي، فكان»[1]. هذا ما أفاد به المسِنّ بن محمد الجشمي البيهقي (ت494هـ)، في كتابه «شرح العيون»، والذي نُشر ضمن كتاب «فضل الاعتزال». ونجد قاضي القضاة يومئ إلى تلمذته على البصري بالقول: «لا جَرم أن النَّفع بالدَّرس عليه عظيم، فإنه أملى بعد الثلاثين والثلاثمائة»[2]. وقد تبسط التلميذ في سيرة الأستاذ، ذاكراً زُهده، ونظافته، وانكبابه على العِلم، حتى كان ينسى الطعام[3].

قيل: كان أبو الحسن في الكلام أشعرياً، لكنه تحول إلى الاعتزال بعد أن «حضر المجالس وناظر ونظر، وعرف الحق وانقاد»[4]. وفي التَّحول من الأشعرية إلى الاعتزال، كتحول أبي الحسن، نلاحظ مؤرخي المعتزلة يلتزمون السَّبب المنطقي، ومفاده أن المنحاز إلى صفهم قد قرأ وسمع فاقتنع بمقالاتهم، وهذا خلاف ما نراه لاحقاً، من تفسيرات غير منطقية بما يشبه

---

(1) الجشمي، شرح عيون المسائل (فضل الاعتزال)، ص367.
(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص325.
(3) المصدر نفسه، ص235 ـ 237.
(4) الجشمي، شرح عيون المسائل (فضل الاعتزال)، ص366.

المعجزات، في قصة تحول أبي الحسن الأشعري من الاعتزال إلى الصفاتية، أو تحول المعتزلي البغدادي جعفر بن حرب إلى الزُّهد شأنه شأن معتزلة بغداد الآخرين، بسبب منام بالرَّسول مثلاً.

عدَّ الحاكم الجشمي قاضي القضاة من طبقة الاعتزال الحادية عشرة، وقال في شأنه: «ليست تحضرني عبارة تنبئ عن محله في الفصل، وعلو منزلته في العِلم، فإنه الذي فتق الكلام ونشره، ووضع فيه الكتب الجليلة، التي سارت بها الركبان، وبلغ الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله، ما لم يتفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه، وبعد صوته، وعظم قدره، وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة، حتى صار شيخها، وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه، ومسائله حتى نسخ كتب مَنْ تقدم من المشائخ (كناية عن التفوق على شيوخه)، وقرب عهده وشهرة حاله تُغني الإطناب في وصفه»[1].

يتحدر أبو الحسن، قاضي القضاة، من مدينة أسدأباد بهمذان، وتلقى دروسه على يد المعتزلي إسحاق بن عياش البصري، ومن أساتذته ببغداد المعتزلي الحسين البصري، مثلما تقدم، وتحت رعاية الأخير ألَّف بعض كتبه. ثم امتهن التَّدريس، فكان مدرساً بمدينة عسكر كرم من نواحي خوزستان، والتي كانت على مذهب الجُبَّائيين بالكلام، فقد سكنها أبو علي الجُبَّائي فترة طويلة، إضافة إلى قربها من قرية جُبَّى، والتي يعود إليها عدد من المفكرين، وفي مقدمتهم كان أبو علي الجُبَّائي، وولده أبو هاشم.

---

(1) المصدر نفسه.

كذلك مارس التَّدريس بمدينة (رامهرمز)، وقيل: ابتدأ تأليف كتابه «المغني» هناك، وكان يتخذ من مسجد عبد الله بن عباس مقراً لمدرسته. وعن طريقته في التَّدريس قال الجشمي: «كان رَحِمَهُ اللهُ يختصر في الإملاء، على ضد ما كان يفعله الشيخ أبو عبد الله (البصري)، فكان من حسْن طريقته ترك النَّاس كتب مَنْ تقدم»[1].

كان شيخه أبو عبد الله البصري سبباً في علاقته بالوزير الصَّاحب بن عباد، فالأخير تتلمذ هو الآخر على يد أبي عبد الله أيضاً. وبعد فشل المتكلم أبي إسحاق النَّصيبي في استمالة الوزير ابن عباد، سأل الوزير أستاذه عن «إنفاذ رجل يدعو النَّاس بعلمه، وعمله إلى مذهبه (الاعتزال)[2]، فحصل أن رشح لهذه المهمة قاضي القضاة، وعلى حد قول الصفدي: «رأى منه جبل عِلْم، وأخلاقاً مهذبة». وقيل: أنه أصبح، بفضل وظيفته، من طبقة الملاكين الكبار، ففي ذلك قال الحموي: «قبض فخر الدولة على القاضي عبد الجبار، وأسبابه، وقرر أمرهم على ثلاثة آلاف درهم، فأدوا ذلك ورقاً وعيناً، وقيمة عقار سلموه، وباع في مصادرته ألف طيلسان[3] محشي، وألف ثوب مصري»[4].

قال الصفدي في مصدر ثروته: «جمع هذا المال من القضاء، والحكم بالظلم والرِّشا، وتولاها عن قوم هم في مذهبه

---

(1) المصدر نفسه، ص369.

(2) الصفدي، الوافي بالوفيات 18 ص33.

(3) كساء أخضر يلبسه الخواص من المشايخ والعلماء، وهو من لباس العجم، والأطلس ثوب من الحرير.

(4) الحموي، معجم الأدباء 1 ص179.

ظلمة بل كفرة»[1]. ولعلَّ الصفدي أراد تأكيد ما قاله في مصادر ثروة أبي الحسن، فيذكر أنه كان معدماً قبل اتصاله بابن عباد، وعمله قاضي قضاة، حتى أنه كان لا يملك ثمن زيت الإنارة: «كان قبل اتصاله بالصاحب على حظه من الفقه (لعلَّها الفقر)، وكان له زوجة وولد، وابتاع ليلة من الليالي دهناً ليداوي به جرباً كان عليه، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلي الجرب، أو يشعل به السِّراج، ولا تفوته مطالعة الكتب، فرجح عنده الإشعال للمطالعة، فما بعد (هكذا وردت) أن أرسل الصاحب وراءه، وولاه القضاء فملك الأموال»[2].

قال أبو حيان التوحيدي، أحد معاصريه، ثالباً الوزير وقاضي قضاته: «ولما رجع (الوزير) من همذان سنة تسع وستين وثلثمائة بعد أن فارق حضرة عضد الدولة، استقبله النَّاس من الرَّي، وما يليها، واجتمعوا بساوة، ودونها وفوقها، وكان قد أعدَّ لكلِّ واحدٍ منهم كلاماً يلقاه به عند رؤيته، وأين كانوا يقعون منه، وأين كانوا يبيتون عنده، وهذا الذي ذهب فيه الإعجاب والكبر، وبعثه على احتقار الناس، وتركه التِّيه المُضلِّ، فأول من دنا منه القاضي أبو الحسن الهمذاني، وهو من قرية يُقال لها أسدباذ، فقال له: أيها القاضي ما فارقتك شوقاً إليك ولا فارقتني وجداً عليك، ولقد مرَّت بعدك مجالس كانت تقتضيك، وتخطبك وترضيك، ولو شهدتني بين أهلها، وقد علوتهم ببياني ولساني وجدلي، لأنشدتُ قول حسان بن ثابت في ابن عباس، ورأيتني أولى به منه، فإن حسان قال:

---

(1) الصَّفدي، الوافي بالوفيات 18 ص34.

(2) المصدر نفسه 18 ص33.

إذا مـا ابـن عـبـاس بـدا لـك وجـهـه
رأيـت لـه فـي كـل مـجـمـعـة فـضـلا

(...) أيها القاضي كيف الحال والنَّفس، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدَّرس، وكيف القرص والجرس»[1].

كذلك كتب التَّوحيدي: «والهمذاني مثل الفأرة بين يدي السِّنوَّر قد تضاءل وقمؤ، لا يصعد له نفسٌ إلا بزغ تذللاً وتفللاً، هذا على كبره في مجلسه، مع نذالته في نفسه». ودون الالتفات إلى ما أنشأه التوحيدي من نص شهد فيه على جانب من جوانب العلاقة بين الاثنين، ولعله في وقتها كان يمارس عمل النساخة في مكتبة الوزير، إلا أن هناك من يذكر ضيق قاضي القضاة من الوزير الصاحب بن عباد، فيروى أنه قال عند وفاة الأخير، حال استدعائه للصلاة عليه: «لا أرى الرحمة عليه؛ لأنه مات من غير توبة ظهرت منه، فطعن عليه بذلك، ونسب إلى قلة الرعاية فيه»[2].

ومثل ذلك قال الصَّفدي: «وكان (القاضي) موصوفاً بقلة الرِّعاية للحقوق، فأول ذلك أن كان يكتب للصاحب على عنوان كتبه: عبده وصنيعته وغرسه عبد الجبار، فلما رأى منزلته منه، ومعرفته لحقه، وإقباله عليه كتب: عبده وصنيعته ثم كتب غرسه، فقال الصاحب لجلسائه: إن تطاول مقام القاضي عندنا عنون كتبه إلينا الجبار، وترك ما سواه من اسمه»[3].

---

(1) التوحيدي، مثالب الوزيرين، ص88 ـ 90، الحموي، معجم الأدباء 2 ص670 ـ 671.

(2) الحموي، معجم الأدباء 1 ص179.

(3) الصَّفدي، الوافي بالوفيات 18 ص33.

ويعلق السَّيد محسن الأمين على تصرف قاضي القضاة تجاه الصَّاحب بن عباد، بعد أن عدَّ الأخير من الشِّيعة الإمامية بقوله: «إن هذه الكلمة وضعت من قدر عبد الجبار، لكونه كان غرس نعمة الصَّاحب»[1]. ويعتمد السيد الأمين في نفي معتزلية الصَّاحب بن عباد، على رواية صاحب «لسان الميزان»، جاء فيها: «كان الصاحب إمامياً شيعياً، وأخطأ مَنْ زعم أنه كان معتزلياً».

اعتمد الأمين أيضاً، في نفي اعتزال الصَّاحب، على رواية الشَّيخ المفيد التي تقول: «إن الكتاب الذي نُسب إلى الصَّاحب في الاعتزال وضع على لسانه، ونسب إليه وليس له». لكن أبا منصور الثَّعالبي (ت429هـ) يذكر أن فخر الدَّولة البويهي قال للصَّاحب، بين الجد والهزل: «بلغني أنك تقول المذهب مذهب الاعتزال، والنَّيك نيك الرِّجال»[2]. وتُشير العبارة الأخيرة إلى شافعيته، على أساس ما يُشاع عن إجازة المذهب الشافعي إتيان المرأة من الخلف، كان ذلك وفقاً للآية ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223].

والأمر، على ضوء ما ورد، لا يخلو من إشارة فخر الدولة إلى ضيقه من قاضي القضاة عبد الجبار، فرأي الأخير لا ينسجم مع رأي الدَّولة البويهية في الإمامة، وفي مذهبها الفقهي. ويؤكد ذلك أيضاً ما تقدم من خبر القبض على أبي الحسن، ومصادرة أمواله بعد وفاة الصَّاحب مباشرة. ولكن رواية الصَّفدي التالية تؤكد عدم هرولة قاضي القضاة إلى المنصب، جاء فيها: «وليّ قضاء القضاة

(1) الأمين، أعيان الشيعة 3 ص338.

(2) الثَّعالبي، يتيمة الدهر 3 ص237.

بالرّيِّ وأعمالها بعد امتناعٍ منه وإباء، وإلحاح من الصَّاحب بن عباد».

وفي رواية أن الثَّعالي وصل بقاضي القضاة أن لا يترجل لابن عباد، ورد بقوله: «أيها الصَّاحب أريد أن أترجل للخدمة، ولكن العلم يأبى ذلك»[1]. بمعنى أنه أرفع درجة من الوزير. وخلاف تعالي القاضي تجاه الوزير كان الأخير متواضعاً له، فقد قال فيه: «أفضل أهل العلم»، أو «أعلم أهل الأرض»[2].

وكتب إليه مهنئاً بإنجاز كتابه «المغني» بقوله: «أتم الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزل لديه منته، لقد أتم من كتاب المغني ذخيرة للموحد، وشجنى للملحد، وعتاداً للحق، وسداداً للباطل، وإنه لكتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النحل، وأمتنا على الأمم، وملتنا على الملل، وفقه الله له حين نامت الخواطر، وكلت الأوهام، وظن الظانون بالله أن العلم قد قبض، ونخاعه قد ضعف، وأن شيوخه الأعلون قد شالت نعامتهم، وخفت بضاعتهم، ووهن كاهلهم، ودرج أفاضلهم (...) وورد محمد ولدنا بالنبأ العظيم، والصراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلتُ: يا بشراي هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضر، وتحفة المرتاد، وطفقتُ أنشئ أقول: ولو أنشر الشيخان عمر (ابن عبيد) وواصل (ابن عطاء).. لقالا جوزيت (هكذا وردت) الخير عنا وأنعما»[3].

(1) الحموي، معجم الأدباء 1 ص179.

(2) الجشمي، شرح عيون المسائل (فضل الاعتزال)، ص365.

(3) المصدر نفسه، ص369 ـ 371. يذكر محقق الكتاب فؤاد السيد أن نص تهنئة الصاحب إلى القاضي عبد الجبار ورد أيضاً في كتاب =

ويتبادر إلى الذِّهن، في العلاقة بين الوزير وقاضي قضاته، السُّؤال الآتي: لماذا يتحمل الوزير غرور القاضي وتعاليه، ولم يرفضه من الخدمة، مثلما حصل مع سلفه المعتزلي أبي إسحاق النصيبي، ففي رواية إعفاء الأخير ورد الآتي: «أكل معه يوماً، وأكثر من أكل الجبن، فقال له الصاحب: لا تكثر من أكل الجبن، فإنه يضر الذَّكاء، فقال النَّصيبي: لا تطبب النَّاس على مائدتك»، فساءت هذه الكلمة الصَّاحب، فبعث إليه بخمس مائة دينار، وثياب ورَحْل، وأمره بالانصراف، وكتب إلى أبي عبد الله البصري: «أريد أن تبعث لي رجلاً يدعو الناس بعقله أكثر مما يدعوهم بعلمه وعمله»[1].

ويبدو من تفاصيل تلك العلاقة أن الصَّاحب بن عباد كان معتزلياً، وزيدياً أيضاً، أي: حنفي الفقه، فهو من ذوات العهد البويهي. وما نود الإشارة إليه هو قبول القاضي عبد الجبار منصباً حكومياً، بعد أن رفض شيوخه من عمرو بن عبيد، وأبي علي الجُبَّائي وغيرهم، حتى أن هذين الشَّيخين قاطعا من تقلد منصباً من أصدقائهم ومريديهم، وكذلك الحال بالنسبة لأستاذه أبي عبد الله البصري، لعله كان رافضاً أن يتبوأ منصباً عند ابن عباد، فاكتفى بالترشيح لتلك المهمة مَنْ يرى فيه علماً، مثل قاضي القضاة، رغم أن الأخير قبل ذلك بعد إلحاح.

يبرز في آثار القاضي عبد الجبار الفكرية العديد من المقالات التي أكدها عن شيوخه المعتزلة، وبشكل عام كانت جملة

= «روضة البلاغة» للقاضي عبد الملك بن أحمد المعاني القزويني (ت534هـ) رقم 48 أدب، دار الكتب المصرية ورقة 18 ـ 19.

(1) الوافي بالوفيات، 18 ص32.

من آرائه مطابقة لآراء الجُبَّائيين، وعلى وجه الدِّقة كان قريباً جداً من مقالات أبي هاشم الجُبَّائي، التي ظلت سائدة ومؤثرة فترة طويلة بعد وفاته، حتى قيل أن الصَّاحب بن عباد تبناها وأمر بتعميمها في الآفاق التي يحكمها، مثلما تقدم. وفي ذلك كان قاضي القضاة حفيداً للمدرسة الجُبَّائية. فأستاذه أبو عبد الله البصري كان تلميذاً لدى أبي هاشم الجُبَّائي.

لعلَّ أهم ما يتفرد فيه القاضي عن شيوخه وتلامذته هو جمعه لمبادئ الاعتزال في مقالة «التكليف»، وتوسعه في مقالة التَّوليد، ثم انشغاله في تاريخ الفرق الدِّينية غير الإسلامية، ومحاولته الرد عليها، ويُعد الجزء الخامس من كتابه «المغني» تاريخاً في المِلِل والنِّحل. وردت مقالة التكليف في كتابه «المجموع في المحيط بالتكليف»، إضافة إلى أشغالها الجزء الحادي عشر من كتابه «المغني».

فماذا يعني التَّكليف عند القاضي عبد الجبار! يجيبنا على هذا السُّؤال عبد الكريم عثمان قائلاً: «إن الإنسان لم يوجد في هذا العالم إلا مكلفاً. فالتَّكليف هو الذي يحدد صفة الإنسان، وماهيته العلاقة التي تربطه بعالمه الإنساني وبالعلم الإلـهي، وبعالم المخلوقات الأخرى، وهكذا فإن هناك مكلَّفاً هو الإنسان، ومكلِّفاً هو الله تعالى، وموضوعاً للتكليف، وثمرات وأغراضاً ينتهي إليها هذا التكليف»[1]. ويتم علم المكلَّف بمهام تكليفه، حتى يحق عليه العقاب ويحل له الثواب بطريقين، هما العقل والخبر.

قال قاضي القضاة: «أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم،

(1) عثمان، نظرية التَّكليف الآراء الكلامية للقاضي عبد الجبار، ص9.

وهو الذَّي نسميه ضرورياً، والثَّاني بأن ينصب له على ذلك دلالة يستدل بها، فيفعل هو العلم، وفي كلا الوجهين لا بد من أن يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم، بصفة ما قد كلف، وإن اختلفت حال هذين العلمين»[1]. ويعرف الطَّريق الأول بالمعارف الضَّرورية، وهي التي قال بها ثمامة بن أشرس وأبو عثمان الجاحظ، والطَّريق الثَّاني هو المعرفة المكتسبة، والتي تكون بواسطة، عن رسالة وتبليغ.

وعلى الرغم من اعترافه بالمعارف الضَّرورية، إلا أنه قال بالتَّوسط بين المعرفة بالضرورة، أو الطبع، والمعرفة بالتَّقليد، فيكون الأصلح المعرفة بالنظر. وجاء في رده على شيوخه من أصحاب مقالة المعارف الضَّرورية: «إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه، كما في سائر الضروريات من سواد الليل، وبياض النَّهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته، ومنهم من نفاه»[2].

كما يعرف قاضي القضاة العقل بما يدل على النَّظر والاكتساب، فهو «عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، ومتى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بما يكلف، ولا بد من اجتماع هذه العلوم حتى يسمى عقلاً، وأما إذا انفردت عن بعضها فهي ليست كذلك»[3]. ويضع القاضي العقل بنص صريح في مقدمة الأدلة؛ أي: قبل القرآن والسُّنَّة[4]، ويحدد ما لا

(1) الأسدأبادي، المجموع في المحيط بالتَّكليف 1 ص3.

(2) الأسدأبادي، شرح الأصول الخمسة، ص54.

(3) المصدر نفسه، ص74 ـ 75 عن المغني11 ص218.

(4) راجع مقدمة الكتاب.

يخضع للتَّكليف من أفعال بالقول: «إن يعرف ما إذا فعله لم يستحق به مدحاً ولا ثواباً، وإذا لم يفعله لم يستحق به ذماً ولا عقاباً، وهو المباح، فتعرف حينئذ أن ما عداه دخل تحت تكليفه»[1]. وينعكس الرَّأي المعتزلي تماماً على مقالة قاضي القضاة بالتَّكليف عندما يدعو إلى إلزامِ المكلَّف باعتقاد التَّوحيد والعدل، والتي منها تتفرع المقالات الأُخر، وبالتَّالي يسقط خيار الإنسان فالتَّكليف يدعوه إلى أُصول الاعتزال، وبدون شك أن كلمة التَّكليف هنا يُلغي الاختيار.

وفي هذا الإلزام قال قاضي القضاة: «اعلم أنٍ مدار هذا الباب الذي جعلناه أول ما يلزم المكلف معرفته على أُصول خمسة، أولها إثبات الطريق إلى الله تعالى، والثاني أن المحدثات لا بد لها من محدث، والثالث ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته، والرابع ما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال، أو في بعض الحالات، والخامس أنه واحدٌ في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفياً وإثباتاً، ولا في أحدها أن يستحقه على الحد الذي استحقه الله تعالى»[2]، وإزاء هذا الإلزام هناك من يعتبر الإنسان، في مفهوم القاضي، هو «الحيوان المكلف»[3].

وانطلاقاً من مقالة التَّكليف حاول القاضي عبد الجبار تفنيد مقالة الكمون والمداخلة، المشهورة عن إبراهيم النَّظام، محتجاً بأنها تؤدي إلى الجبرية أو الحتمية في أفعال الأجسام، والاعتراف

---

(1) الأسدأبادي، المجموع في المحيط بالتكليف 1 ص3.

(2) المصدر نفسه، ص26.

(3) عثمان، نظرية التكليف، ص22.

بقدم الأعراض، التي تخلقها الأجسام، حسب مقالات المعتزلة السابقين. وفي هذا الأمر يقول عبد الكريم عثمان: «إذ يمكن أن تؤدي هذه النظرية (الكمون...) من وجه معاكس إلى نتيجة مخالفة وهي: أن الله على اعتبار أنه خلق العالم، وأكمن فيه كل ما سيظهر طبعاً من أفعال وتغيرات، فكيف يحاسب الإنسان على فعل خلق فيه، ويظهر بطبع محله لا بإرادته، وعلى هذا الأساس، فإن القاضي لا يجيز نظرية الكمون، ويرفض الحل الحتمي لوجود الأعراض، وإن كان لا ينكر أن تتم الأشياء بالأسباب، إلا أنه يوجب أن يوجد سبب مباشر لكل تغير، فلا يصح أن يكون السبب بعيداً، كالكمون الذي يزعمون أنه خلق مع الأجسام»[1].

إن الجبرية التي نقضها القاضي، في نظرية الكمون، وكما فسرها الباحث المذكور، لا تعني أفعال الإنسان، وإنما اختصت بالأجسام، وما جبلها الله عليه من طبائع، فالنَّار تظهر من الأجسام بالاحتكاك، ولكن ليس كل الأجسام تكمن فيها النار، وكذلك كمون الزيت في الزيتون.

ما عناه النَّظام كان أمراً فيزياوياً وفلسفياً، يُشير إلى التَّفاعل بين الأشياء. وما يؤكد عدم الجبرية، بما يتعلق بأفعال الإنسان، في تلك النظرية أنها سبق ونقدت من قبل الجبريين، مثل ضرار بن عمرو. ما نراه في هذا الأمر أن القائلين بمقالة الكمون والمداخلة كانوا فلاسفة، يأخذون ما توصلت ما يلاحظونه في الطبيعية بنظر الاعتبار، أما قاضي القضاة عبد الجبار فكان متكلماً وفقيهاً، فقيل: إنه «بلغ في الفقه مبلغاً عظيماً، وله

(1) المصدر نفسه، ص147.

اختيارات، ولكن وفَّر أيامه على الكلام، ويقول: للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدُّنيا، وعلم الكلام فلا غرض فيه سوى الله تعالى»[1].

كذلك قال عنه ابن خلدون: «وكملت صناعة أُصول الفقه بكماله، وتهذيب مسائله، وتمهدت قواعده، وعني النَّاس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكان الأربعةُ قواعد هذا الفن وأركانه، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما الإمام فخر الدِّين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الأحكام»[2].

يستعرض قاضي القضاة مقالات شيوخه في التَّوليد؛ أي: الفعل المولد عن فعل الإنسان المباشر، على سبيل المثال ما يحدث للحجر بعد دفعه أو للزَّرع بعد بذره، وهي كالآتي: «قال ثمامة: كل المتولدات ما عدا الإرادة حدث لا محدث له، وقال الجاحظ: كل المتولدات ما عدا الإرادة، مما يقع طباعاً، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة. وقال النَّظام: إن كل ما جاور غير حيز الإنسان فهو خلق الله تعالى، بإيجاب الخلقة، وقال السُّلمي: إن المتولدات أجمع، وكذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها. وقال البغداديون، بشر بن المعتمر وتلامذته: كل ما يحدث عند

(1) الجشمي، شرح عيون المسائل (فضل الاعتزال)، ص367.

(2) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ 2 ص816 ـ 817.

فعل من جهتنا فهو من فعلنا، حتى اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعل لنا»[1].

وبعد تذكيره بآراء شيوخه بالتَّوليد يأتي برأيه: «الذي عندنا أن كلَّ ما كان سببه من جهة العبد (الإنسان) حتى يحصل فعل آخر عنده، وبحسبه، استمرت الحال فيه على طريقة واحدة، فهو فعل العبد، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه، ولا يضاف إليه على طريقة الفعلية، ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له»[2]. كذلك قسَّم قاضي القضاة الأفعال إلى قسمين مولد ومبتدأ، ورد ذلك بقوله: «في أفعالنا ما هو متولد، كما أن في أفعالنا ما هو مبتدأ»[3].

وفي رأي آخر، يخص التَّوليد، قال بما يتعارض مع نفيه للكمون والمداخلة في الأجسام، ورد ذلك في تأكيده أن بياض الدِّبس بعد ضربه أو طرقه لا يظهر من لا شيء، بل حدوثه يأتي من «أجزاء فيها بياض وهي كامنة، ولكنها تظهر عندما تضرب؛ لأنه به تزول الأجزاء السواد، ويؤثر في ظهور بياضه ما يستعان عليه من بياض البيض والدقيق وغير ذلك، ولولا صحة ما قلناه لوجب في كل جسم يحصل فيه الضرب نحو القار وغيره أن يظهر فيه البياض لاحتماله له، وكان يجب أن يحصل بأولى ضربه لحصول الاحتمال. وكذا الحال في ظهور السواد عند خلط الزاج والعفص، ونحو هذه الطريقة تسلكه في ظهور الحمرة عند ضرب بدن الحي، وعلى هذا تحصل تارةً الحمرة، وأخرى الخضرة

---

(1) المجموع في المحيط بالتكليف، ص399.

(2) المصدر نفسه، 1 ص400.

(3) المصدر نفسه، ص408.

والصفرة. ففي كل هذه دلالة ظاهرة على أن هذه الأعراض حالة في أجزاء كامنة، وما لم يثبت حدوث الشيء لا يصح القول بأنه يتولد أو لا يتولد»[1].

وفي كتابه «شرح الأُصول الخمسة»، يحدد قاضي القضاة أصلين رئيسين فقط من أُصولهم الخمسة: «أعلم أن ما يلزم المكلَّف معرفته من أُصول الدِّين أصلان اثنان، وهما: التَّوحيد والعدل»[2]. أما الأُصول الثلاثة، المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر فهي متفرعات من الأصلين. لكن الواضح من معاني الأُصول الثلاثة أنها متفرعات من الأصل الثاني فقط، فالثلاثة تختص بتحقيق العدل.

ويذكر شارح الكتاب (مانكديم) أن القاضي ذكر في «مختصر الحسنى» (لعله كتاب من كتبه) «أن أصول الدِّين أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوءات، والشَّرائع، وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لظهور الخلاف بين الناس في كل واحدة من هذه الأُصول»[3]. ويضيف مانكديم قائلاً: «إن الأولى ما ذكره في المغني من أن والنبوءات والشَّرائع داخل العدل؛ لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرُّسل، وأن نتعبد بالشَّريعة وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه»[4].

(1) المصدر نفسه، ص409.

(2) الأُصول الخمسة، ص123.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص25.

ويجيب القاضي على السؤال «لِمَ أقتصر على الأُصول الخمسة»؟: «ألا ترى بأن خلاف الملحدة والمعطلة والدَّهرية والمشبهة قد دخل في التَّوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل باب العدل، وخلاف المرجئة دخل باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1].

تفسير ذلك أن مَنْ سموا بالمعطلة خلوا بالتَّوحيد لإثباتهم الصِّفات، والمشبه جعلوا الله جسماً وهيئة، وحال الاثنين، كما يعتقد المعتزلة، حال مَنْ أنكر وجود الخالق مثل الدَّهرية، الذين قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]. وكان الخلاف مع المجبرة في إثباتهم للقدر، خيره وشره من الله، وهذا يعني تعطيل أصل العدل، حيث لا مبرر للثواب والعقاب. أما البقية فكان خلافهم مع المعتزلة في فروع الأصل الثَّاني، فالخوارج قالوا بتكفير صاحب الكبيرة، والمرجئة أرجأوا الحكم عليه، ولعلَّ الخلاف مع الشِّيعة، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعلق بمبدأ التَّقية، الذي أخذوا به.

أشار قاضي القضاة إلى مسألة خلق القرآن على أنها من مفردات أصل العدل، لأنها تتعلق بنفي القدر، وأفعال الله وأن قدم القرآن في اللوح المحفوظ، معناه أن الأفعال مقدرة مسبقاً، كذلك أنها أتت ضمن نفي الصفات أيضاً، على أساس أنها تتعلق بصفة الكلام، وإنه إذا كان القرآن كلام الله القديم فسيكون شريكاً له في القديم، ناهيك من المشابهة بمخلوقه النَّاطق، وهو الإنسان.

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

قال: «ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله، يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن، وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز... وإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تُعرف الشرائع والحكام»[1]. ولأنه «أحدثه حسب مصالح العباد»[2].

لكن لا بد أن تكون ضمن التَّوحيد لقول قاضي القضاة نفسه: «اعلم أن الكلام مما يقدر العباد على مثله فسبيله سبيل الحركات وغيرها، وكلٌّ ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدل على أنه من فعل الله، لتجويز كونه من فعل غيره، ويفارق ما لا يوصف العباد بالقدرة عليه، كالجواهر والألوان»[3].

كذلك لقوله: «ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق مُحدث مفعول، لم يكن ثم كان، إنه غير الله ﷻ، وإنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وإنه يوصف بأنه مُخبر به، وقائل أمر وناهٍ من حيث فعله»[4].

فتكون المسألة ضمن أصل التوحيد عندما ينظر إلى صفة الكلام، وأن القرآن كلامه القديم أم المخلوق المحدث! وهو يحسب من باب التوحيد كون الكلام صفة، فحسب المعتزلة الكلام شأنه شأن «السَّمع والبصر، ليس صفة من صفات الذَّات، فكلام الله، بما في ذلك القرآن، ليس أزلياً، إذ كيف يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد، وكل ذلك يقتضي وجود

(1) الأسدأبادي، شرح الأُصول الخمسة، ص527.

(2) الأسدأبادي، المُغني في التَّوحيد والعدل، كتاب خلق القرآن، ص3.

(3) المصدر نفسه (المغني)، ص180.

(4) المصدر نفسه (المغني)، ص3.

المأمور أو المنهي أو الموعود. ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديماً ولشارك الله في الإلوهية، ذلك أن القِدم صفة ذات للإلوهية. فكل قديم فهو الله»[1].

اهتم قاضي القضاة، كأحد شيوخ الاعتزال، بالكتابة في تاريخ ومقالات الفرق غير الإسلامية، مع الرد عليها واحدة واحدة، سبقه إلى الكتابة في الملل والنحل من المعتزلة الناشئ الأكبر في «الكتاب الأوسط»، وأبو القاسم البلخي في كتابه «مقالات الإسلاميين»، ولم نطلع على الأخير إلا على باب المعتزلة منه. وذكر المسعودي كتاباً للبلخي أيضاً تحت عنوان «عيون المسائل والجوابات»، أتى فيه على مذاهب الهند «وآراءهم والعلة التي لها ومن أجلها أحرقوا أنفسهم في النِّيران، وقطعوا أجسامهم بأنواع العذاب»[2].

شغل حديث قاضي القضاة عن الملِل والنِّحل غير الإسلامية الجزء الخامس من كتابه «المغني». وفي هذا المجال يعترف بفضل الحسن بن موسى النوبختي، صاحب كتاب «فرق الشيعة»، ورد ذلك بقوله: «ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتاب الآراء والديانات؛ لأنه موثوق بحكايته»[3]. وقال معترفاً بحق الآخرين، من الذين اقتبس عنهم، أو استفاد برأي من آرائهم: «وما نحكيه من غيره (النوبختي) نبين المحكي عنه، ليعرفه الناظر في كتابنا»[4]. وكتاب النُّوبختي «الآراء والديانات»

---

(1) صبحي، في علم الكلام، ص136.

(2) المسعودي، مروج الذَّهب 1 ص87.

(3) الأسدأبادي، المغني في أبواب التَّوحيد والعدل 5 ص9.

(4) ما يخبرنا به القاضي عبد الجبار في اعترافه بفضل الآخرين أن الأمانة =

لم يظهر، على حد علمي للوجود، وقال عنه النَّديم في «الفهرست»: إنه لم يكتمل، وبرواية النَّديم أيضاً أن المعتزلة كانت تنسب مؤلفه، النوبختي، إليها، وكذلك فعل الشِّيعة، لكن المعروف عن آل النوبختي أنهم من أعيان التَّشيع، ومن أعلام الفكر والعلوم في زمانهم.

من الأديان التي أرخ لها قاضي القضاة في كتابه المشار إليه هي: المانوية، والدَّيصانية، والمزدكية، والمجوس (هناك من يرى أن الملل الثلاث تشير إلى ملة واحدة)، والنَّصارى، والصَّابئة، وأديانِ العرب قبل الإسلام. ولا ندري، ما هو عذره في استثناء أديان أُخر مثل اليهودية والأديان الهندية، والبوذية، ومنها السمنية التي سبق أن جادلها شيوخ المعتزلة الأوائل، كواصل الغزَّال وإبراهيم النَّظام، وجادلها من المتكلمين الجبريين الجهم بن صفوان، كان ذلك، رغم أن المصادر تشير إلى وجودها في كتاب «الآراء والديانات» الذي اعتمده القاضي كمصدر رئيس في تأليفه المذكور.

يستهل قاضي القضاة مؤلفه في الأديان قائلاً: «إعلم أن كثيراً من المذاهب يُستغنى، بذكر تفصيله عن التَّشاغل بذكر نقصه، وإفساده لتناقضه في نفسه، وكونه مبنياً على الأدلة والحجاج، وعلى أُصول مقررة، ولكون كثير منه غير معقول، ومذاهب الثنوية من هذا القبيل، فلذلك عزمنا على ذكر جمل من

= في التَّأليف لم يهملها القدماء، ومن يعتقد غير ذلك أحسبه يحاول تبرير السَّرقات الأدبية والفكرية، الشَّائعة، بحجة أن الأوائل لم يعرفوا التوثيق، ذكرتُ ذلك في أكثر من مكان، ضيقاً من السطو على جهود الآخرين دون حياء وخجل!!

مذاهبهم، وإضافة مذهب كل فريق منهم إليه ليعرف القول في ذلك»[1].

نراه يميل، في كتابته عن المانوية، كثيراً إلى ذكر مَنْ تبناها من المسلمين، والذي يتضح من حملة العباسيين على الزَّندقة أن هناك أعداداً غير قليلة انضمت إليها من المسلمين، أو اتهموا بها، ومِنْ أبرزهم كان عبد الكريم بن أبي العوجاء، وبشار بن برد، وأبو عيسى الوراق، وابن المقفع وغيرهم. وكانت المانوية، حسب الرُّوايات الإسلامية، ديانة ثنوية ترى: «أن العالم مركب من شيئين، نور وظلمة، وهما قديمان، لم يزالا ولا يزالان، وأحالوا (من المحال) حدوث شيء من الصنعة والتركيب، إلا من أصل قديم»[2]. وينسبون الخير ومتعلقاته من الحياة والجمال إلى النُّور، والشَّر ومتعلقاته من الموت والقبح إلى الظَّلمة.

ومن الجدير ذكره، أن مؤرخي الملل والنحل الإسلاميين، ومنهم صاحبنا، لم يتعرفوا على آثار المانوية بشكل خاص، بل وضعوا تحت اسمها كثيراً من المقالات التي تخص أدياناً أُخر، من دهرية وخلافها، ولعلَّ النَّديم في فهرسه يختلف بعض الشيء، فما يتضح من تلك الآثار، التي ذكرها النَّديم، أن ظهور المانوية كان في القرن الثَّالث الميلادي، بعد المسيحية بما يقرب القرنين، وهي تنتسب إلى ماني بن فاتك، الذي قال العراقيون بنبوته، فقد أشار النَّديم إلى قولهم بإلـه واحد، هو ملك النُّور، كما عند الدِّيانتين الصابئية المندائية والأيزيدية، الموجودين بالعراق حالياً.

(1) الأسدأبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 5 ص9.

(2) المصدر نفسه 5 ص10.

ومن قصص هذه الدِّيانة، أن ملك النُّور يتمكن من القضاء على الظلمة، بكائن يخلقه لهذه المهمة. وما علق بذاكرة النَّاس، خطأ، حول مؤسس تلك الديانة أنه كان فارسياً، لكن المصادر تشير إلى أنه كان يتكلم مع الملك الفارسي بالمدائن، أيام السَّيطرة الفارسية على العراق، عن طريق ترجمان، وأن غايته إعادة مجد بابل، وبناء كنيسة بها، وهذا ما أزعج فقهاء المجوس فحكموا عليه بالقتل، ودفن بالمدائن (سلمان باك) جنوب بغداد بـ 35 كيلومتراً.

يرد القاضي، بعد حجاج طويل مع مقالات الدِّيانة المانوية، على قولهم بوجود قديمين، النُّور والظلمة، وكذلك على قولها بخالق خاص للشر. وما يتضح، من تقليب التاريخ المللي والنحلي، أن الرُّدود على المانوية والثنوية بشكل عام بدأت مع بداية ظهور الاعتزال، فقد تولى ذلك واصل الغزال، وإبراهيم النَّظام، وأبو علي الجُبَّائي، من الذين يعتمد القاضي آراءهم في ردوده.

ومن الآراء التي جادلها صاحب «المغني» كان رأي بشار بن برد، الذي يحرص القاضي وغيره من شيوخ الاعتزال على تسميته ببشار الأعمى، وهو معتزلي سابق، قال بشار: «ليس على النَّاس أكثر من المعرفة، واجتناب ما كان مكروهاً في الطِّباع من القتل والغضب والسَّرقة والفساد، وأنكر (بشار) أن يكون جوهر النور إلـهاً ومألوهاً ومربوباً ومالكاً ومملوكاً، كما تذهب إليه الثنوية»[1]. لكن رواية الجاحظ التَّالية أشارت إلى شيعيته[2].

---

(1) المصدر نفسه 5 ص20.

(2) راجع فصل واصل بن عطاء، وتهديده لبشار بالقتل.

وقال في المجوس: «إنهم مختلفون، فبعضهم يقول: إن الله تعالى ليس بجسم، وكذلك الشيطان، وهما قديمان، والله أحدث هذا العالم، فما فيه من خيرات فمنه، وما فيه من شر فمن الشيطان، ومنهم من قال: إن الله أحدث الشيطان (...)»[1]. وجادل قاضي القضاة ثنوية الخير والشَّر عند المجوس بما يفهم أنه ذهب إلى الإيمان بالصِّدفة: «إن الشَّيء الواحد قد يقع على وجه يكون خيراً، وكان يصح وقوعه على خلاف فيكون شراً، إذا أريد بالخير والشدة اللذة والألم، أو أريد به الحسن والقبيح، وبيّنا أن الشرّ في الحقيقة هو الضرر القبيح، والخير هو النفع الحسن، وأن الألم لا يوصف بأنه شرّ لكونه ألماً، ولا النفع يوصف بأنه خير لكونه نفعاً، وبينا أنهما لا يتضادّان على الجملة، ولا على محل، ولا على الفاعل، وفي ذلك إسقاط تشبيههم»[2].

وفي سياق ذكره لمقالات الفرق والأديان المذكورة أتى بمقالات تكلم فيها شيوخ الاعتزال أيضاً. فعلى سبيل المثال، قال أبو شاكر[3] من الدَّيصانية حول الحركة: إنها «صفة للمتحرك، لا

(1) الأسدأبادي، المغني في التَّوحيد والعدل 5 ص17.

(2) المصدر نفسه 5 ص45.

(3) قد يتوهم البعض بين أبي شاكر الدَّيصاني ومسلمة بن هشام بن عبد الملك، الذي يُكنى بأبي شاكر، وقد حاول هشام خلع ابن أخيه الوليد بن يزيد من ولاية العهد لصالح ولده مسلمة، فلما أنكر هشام على ابن أخيه الوليد بن يزيد تماديه في الشَّراب، وهل أن دينه لا زال الإسلام أم انتحل ديناً آخر، فكتب إليه الوليد (الطبري، تاريخ الأمم والملوك 6 ص181:

يا أيها السَّائل عن دِيننا ... نحن على دِين أبي شاكرِ
نشربها صرفاً وممزوجةً ... بالسُّخن أحياناً وبالفاترِ

أما الدَّيصانية فهي نسبة إلى شخص يدعى ديصان عاش قبل ماني =

هي هو ولا غيره، وأنكر أن تكون شيئاً، أو لا شيء، والحركة ليست بجسم»[1]. ورد هذا في مقالة إبراهيم النَّظام حول الحركة، بأنها العرض الوحيد وباقي الأعراض عبارة عن أجسام شفافة، وهي صفة الجسم الدائمة، وعنده الحركة حقيقة والسكون مجاز.

كذلك ورد ما نسبه قاضي القضاة إلى المانوية في كتب الأديان المعروفة بالسَّماوية، مع تبدل الألفاظ، ولنقارن، على سبيل المثال، النص الآتي من نصوص المانوية: «وأمر ملك النُّور عالم النُّور بعض ملائكته بخلق هذا العالم، وبنائه من تلك الأجزاء الممتزجة عشر سماوات وثمان أرضين، وكنس عفاريت من عفاريت الظلمة تحت الأرضين، وعمد إلى أكابر الشياطين فنبذهم في السماوات، وفطر السماء الدائرة فلك البروج، وربط فيها عفاريت جعلهم مصاقباً (مواجهاً) للنُّور، ووكل ملكاً من ملائكته بإدارته، لكي يسدد تلك العفاريت، فيمنعها بسددها (هكذا وردت) من الصعود إلى النُّور الأعلى، ومن الأضرار بالنُّور الممتزج، وليتخلص بذلك منها»[2].

وكم نقرأ من هذه النُّصوص في كتب المؤرخين المسلمين، من الطبري وابن الأثير وابن كثير والثعالبي وغيرهم، وفي قصص العالم الآخر، والتي تتحدث عن بداية خلق الكون، وعن الجنَّة

= (القرن الثالث الميلادي)، وسمي على اسم نهر ولد عليه، على أساس أنها قريبة من المانوية (النَّديم، الفهرست، ص402). ناظر أتباعها إبراهيم النَّظام، وكانوا يقولون: إن أصل العالم إنما هو من المتضادات ضياء وظلام وحرٌّ وبرد إلخ (الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص24).

(1) الأسدأبادي، المغني 5 ص18.

(2) المصدر نفسه 5 ص13.

والنَّار، والتي تستند بدورها إلى أحاديث نبوية، وأقوال مأثورة لأئمة مطاعين. كذلك وردت تلك الاعتقادات في كتب الأديان الأُخر، من الذَّين عرف أصاحبها بأهل شبه كتاب.

ولعلَّ قاضي القضاة كان من القلائل في ذكر فضائل تلك الأديان، فقد عد للمانويين محامد العدل والزُّهد وتحريم الموبقات: «فرض أصحابهم ورؤسائهم فرائض نحو أن لا يقتنوا إلا لباس سنة، وقوت يوم بيوم إلى أشياء كثيرة تعبدوا بها، من صلاة وزكاة ودعاء إلى الحق، وترك القتل والكذب والبخل والزِّنا والسَّرقة، وأن لا تأتي إلى ذي الرُّوح ما تكره أن تؤتى إليك»[1].

أخيراً، ليس من السَّهل الإلمام بتركة قاضي القضاة الفكرية والكلامية، فما تركه وظهر في المكتبات كان ثروة كبيرة، ولعلَّ سبب وصول القسم الأعظم منها يستحق الإشارة والذِّكر. وفي هذا المجال يفيدنا محقق عدد من مؤلفاته بقوله: «حدث في أوائل القرن السَّابع الهجري أن تولى إمارة اليمن المنصور بالله الزَّيدي، وكان عالماً، فأرسل بعثتين إلى المشرق الإسلامي: خراسان وما حولها، استنسختا الكثير من كتب المعتزلة، وحملتها إلى اليمن، وبقيت هذه المخطوطات مجهولة مع سائر الكنوز، التي كانت تحويها مكتبات اليمن في الجوامع، أو دور العلم، حتى بعثت الحكومة المصرية في أوائل الخمسينات بعثة لتصوير بعض المخطوطات في اليمن، كان ذلك في سنة (1952)، ومن أعضائها كان فؤاد السيد»[2].

---

(1) المصدر نفسه 5 ص15.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص6.

أحصى الحاكم الجشمي في «شرح العيون» مجموع تركة قاضي القضاة بأربعمائة ألف ورقة، وذكر له في علم الكلام، إضافة للمغني وما ورد من عناوين بقية كتبه في سياق النَّص: كتاب «الدواعي والصَّوارف»، «الخلاف والوفاق»، «الخاطر»، «الاعتماد»، «المنع والتَّمانع»، «ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز»، «الفعل والفاعل» و«المبسوط». وفي الشروح، إضافة إلى شرح الأُصول الخمسة: كتاب «شرح الجامعين»، «شرح المقالات لأبي القاسم البلخي»، و«شرح الأعراض».

وفي تكملة المشايخ: كتاب «تكملة الجامعة»، «تكملة الشَّرح». وفي الفقه: كتاب «النهاية»، «العمدة»، و«شرح العمدة». وفي النَّقائض: كتاب «نقض اللمع»، «نقض الإمامية»، «الطرميات»، «الرازيات»، «العسكريات»، «القشانيات»، «الخوارزميات»، «المصريات»، و«جوابات مسائل ابن رشيد» (أحد تلامذة القاضي، ومن البغداديين الذين تحولوا إلى الرَّأي البصري في الاعتزال، وصاحب كتاب مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين). وفي علوم القرآن: كتاب «التَّنزيه»، و«المتشابه»، «المحيط»، و«الأدلة».

وفي المواعظ: «نصيحة المتفقه»، و«شهادات القرآن». ومن الكتب التي سمع الجشمي عنها ولم يرها: كتاب «التجريد»، «المكيات»، «الكوفيات»، «الجمل»، «العقود»، «المقدمات»، «الجدل»، و«الحدود». وله كذلك كتب «الأمالي» أي: ما أملاه في دروسه على تلامذته، ويصف الجشمي أمالي قاضي القضاة بقوله: «وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يختصر في الإملاء».

وألَّف في تاريخ المعتزلة كتاب «طبقات المعتزلة»، وكان تأليفه بطلب من أمير خوارزم أبي عباس مأمون بن مأمون

(قتل 407هـ)، قال القاضي في مقدمة الكتاب، مشيداً بالأمير والمعتزلة معاً: «لما ظهر من الأمير السيد الملك العادل خوارزم شاه أدام الله علوه، وعلو أهل الدين بمكانه، التمسك بطريقة التوحيد والعدل، واعتقاد مذهب المعتزلة (...) يحب أن أملي كتاباً في أن مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل والكتاب والسُّنَّة، وهو الذي مرَّ عليه السلف والخلف، فإن القول بالتشبيه والجبر وسائر المذاهب الباطلة، هي حادثة حالاً فحالاً، من قوم لا علم لهم، ثم كثر ذلك بالتَّقليد، واتباع العامة. فرأيت التَّسرع إلى ذلك واجباً، ليعلم الأمير السيد الملك العادل، أحال الله أيامه وحرسه مكانه، أنه فيما تمسك به موافق للرَّسول ﷺ والأئمة، وأن مَنْ خالفه فهو مخالف لهم، ولكي يأنس بكثرة موافقيه من العلماء، فيثبت عند ذلك ما وضعته في هذا الكتاب، وأذكر طبقات المعتزلة، ومن اختص منهم بالعلم والتقدم فيه، وتأليف الكتب إلى غير ذلك»[1].

وفي خاتمة الحديث عن تصانيف قاضي القضاة لا بد من التَّنويه إلى ما ورد من معلومات خاطئة في حاشية موسوعة الشَّيخ آغا بزرك الطهراني (ت1970) «الذَّريعة إلى تصانيف الشِّيعة» حول كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الذي صدر مطبوع بمجلداته العشرين، ويختصر صاحب تلك المعلومات مؤلفاته بمجلدين فقط، ورد في حاشية الكتاب المذكور: «فلم يذكره أحد من مترجميه أصلاً، ولم ينقل عنه مؤلف في كتاب غير السَّيد المرتضى إلى اليوم، مما يدل على ضياعه حتماً، وما ذكره بعض المعاصرين من وجود نسخة منه في اليمن في ثمانية عشر مجلداً

---

(1) الأسدأبادي، طبقات المعتزلة (فضل الاعتزال)، ص137 ـ 138.

فممتنع نهائياً لأن أبا الفداء عد أعظم مؤلفاته في مجلدين»[1].

وإضافة إلى التركة الورقية الهائلة خلف قاضي القضاة تلامذة اشتهروا بعده بالكلام والفقه والقضاء، منهم: الشَّريف المرتضى، الذي ردَّ على أستاذه في كتاب «الشافي في الإمامة وإبطال حجج العامة»، لخصه شيخ الطَّائفة الطُّوسي في كتاب «تلخيص الشَّافي»[2]، والقاضي أبو القاسم التَّنوخي، والمتكلم أبو رشيد النِّيسابوري وغيرهم.

قال في وفاته معاصره الخطيب البغدادي: كانت «قبل دخولي الرَّي، في رحلتي إلى خراسان، وذلك في سنة خمسة عشرة وأربعمائة، وأحسب وفاته كانت في أول السنة»[3]. وقال الجشمي: «حكى أنه أصابه النَّقرس في آخر عمره، فاحتاج إلى الخروج مرة فحمله الأشراف على عواتقهم»[4].

مات قاضي القضاة بالرَّي ودفن بداره، ولا ندري هل احتُفظ بضريح له هناك أم لا؟ بعد أن اشتهر في الآفاق، وفخر به معتزلة زمانه على المذاهب والفرق، حتى قال شاعرهم أبو السَّعد الأَبي[5]:

أم لكم مثل إمام الأُمة
قاضي القضاة سيد الأئمة
مَنْ بث دينَ الله في الآفاقِ
وبت حبل الكفرِ والنِّفاق

(1) الطَّهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة 13 ص8.
(2) المصدر نفسه.
(3) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص115.
(4) الجشمي، شرح العيون (فضل الاعتزال)، ص369.
(5) المصدر نفسه، ص365.

الباب الرَّابـع

مُعتزِلة بَغْدادَ

«عين العراق، وأن نسيمها
أرق من كل نسيم»

بعض الفضلاء

قيل في اسم بغداد: البستان ومالكه، أو الصنم وعابده المخصيّ. وسميت مدينة السَّلام، والسَّلام هو الله، وبغ ـ داد معناها «عطية الله»[1]. وبالتالي فهي مدينة الله. وحاول أن ينتصر المنصور لاسم دار السلام لكن الماضي لم يمكنه من ذلك، فظلت كما هي بغداد! ومن نفحات هذا الماضي، قيل: إن المنصور شيد دار حكمه المدورة على أنقاض مدينة دارسة، أمر أحد ملوك الفرس بتركها دون مساسها بكلماته: «هلدوه وروز» أي: خلوها بسلام، لهذا آثر المنصور تسميتها بمدينة السلام. ولعلَّ ذلك القدم له وشيجة بما ذهب إليه المهتمون بعالم اللغات: أن بغداد «اسم مقدس»[2]، فمن معاني بغا الإلـه ميترا (ولعله ميثرا) وهو إلـه الشمس، وإلـه سومري. ومن معاني بغداد أيضاً: قلعة الصقر أو هيكل العقرب، أو الكاهن.

إلا أن الأصل هي بغدادو «اسم بابلي ظهر مؤخراً في تاريخ بابل، بالنسبة إلى عهد المملكة البابلية»[3]. وقال في اسمها أيضاً الخبير في اللغات القديمة يوسف متى: بغداد آرامية سريانية: باغ

---

(1) بشير فرنسيس وكوركيس عواد، أُصول أسماء الأمكنة العراقية، مجلة سومر، المجلد الثامن، 1952، ص257.

(2) قاموس أصل اللغات ص132.

(3) يعقوب سركيس، مدن العراق القديمة، مجلة لغة العرب، المجلد التاسع، 1931.

تعني البيت، وداد تعني الخيط، أو غنم، أو نسيج العنكبوت. فبغداد: إما بيت الخيط، أو بيت الغنم، أو بيت العنكبوت. وباغ تعني أيضاً بالآرامية السريانية: «جُنينة، بحر، بَطيحة، سعد»[1]. ولا يختلف ما تقدم عن أن أصلها الآرامي مركب من (ب) المقتضبة من بيت، وكدادا، فهي بكدادو، وتعني بيت الضأن أو الغنم[2].

بغداد تعود لذاتها الخضراء لا لصاحب بستان فارسي أو عابد صنم مخصي، كما شاع عنها. وعلى الرغم مما اُكتشف من آثار تدل على تاريخ بابلي عريق ظل انتساب بغداد لأبي جعفر المنصور (ت158هـ) قائماً، لم يذكرها مؤرخ أو باحث إلا استهل حديثه عنها بعبارة: أسسها أبو جعفر المنصور السنة (145هـ). من الصعوبة بمكان أن يذهب هذا التلفيق عن تاريخ بغداد، وتُدان الأكاذيب إزاءها وإزاء المدن الأُخر؛ كتاريخ وجغرافيا وأسماء وبشر، لكن المنصور جعل منها حاضرة وعاصمة لا للعراق حسب بل لإمبراطورية متباعدة الآفاق، والنَّواة كانت بغداد. فجعل لها أربعة أبواب: باب خراسان عيناً على الشَّرق، وباب الكوفة عيناً على الغرب، وباب البصرة عيناً على الجنوب، وباب الشَّام عيناً على الشمال، حيث الجهات الأربع، وما يتعلق بها من عداوة أو صحبة مع العباسيين.

قال الشاعر والفقيه مصطفى جمال الدين (ت1996)

---

(1) محاضرة له في مقر إتحاد أدباء العراق، اسم بغداد عبر العصور، بغداد السبت ٢٥ كانون الأول (ديسمبر) 2004.

(2) بشير فرنسيس وكوركيس عواد، أُصول أسماء الأمكنة العراقية، مجلة سومر، المجلد الثامن 1952 ص257.

محذراً بغداد من خذلان المؤرخين وما سيؤرخون لمأساتها، وما احتفظت ذاكرتهم غير المنصفة لبطولات جلاديها! ألم يختزلوا اسمها بعبارة: بغ.. وداد؛ أي: الصنم وصاحبه، أو التاجر وبستانه! ومحوا وجودها قبل (145هـ)؟! قال جمال الدين[1]:

بغدادُ، واستقصي الحوادثَ واكشفي
غَبشاً يَطوفُ بصحبِها فَيُغيرُ

وحَذارِ أنْ تَثِقي برأيِ مؤرّخٍ
للسيَّفِ ـ لا لضميره ـ ما يَسطُر

كانت بغداد قبل تمصيرها تعج بالأديرة، وهي تمتد إليها من بابل والحيرة، وقد قام الفرس عند سيطرتهم على العراق ببناء عاصمتهم بالمدائن، بعيداً عن مركز بغداد اليوم بـ 35 كيلومتراً إلى الجنوب، ثم نُقلت أحجار وبوابات قصورهم وإيوانهم عبر دجلة إلى بغداد، مثلما نقلت من واسط أحجار قصر الحجاج بن يوسف الثقفي (ت95هـ)، قصر الخضراء. كان البغداديون، قبل الإسلام، يقيمون سوقاً شهرياً يسمى سوق الثلاثاء، وهو من أهم الأدلة على وجود بغداد قبل اتخاذها عاصمة عباسية، كتب الحموي قائلاً: «سمي بذلك لأنه كان يقوم عليه سوق لأهل كلواذى، وأهل بغداد، قبل أن يعمر المنصور بغداد، في كل شهر مرة يوم الثلاثاء»[2].

سوق يباع فيها كل شيء من الذَّهب إلى الطعام، وقد دخلها

---

(1) جمال الدِّين، الديوان، ص110 من قصيدة بغداد، أُلقيت بمرور ألف عام على اتخاذها عاصمةً (1962/11/8).

(2) الحموي، معجم البلدان 3 ص283.

العرب عبر الأنبار، وأمر القائد المثنى الشيباني أحد دهاقنة بغداد في مد الجسر على الفرات، ولعلَّه عبر الفلوجة اليوم وهي الأخرى مدينة قديمة أيضاً، ونزلها العباسيون قبل بغداد وبعد الكوفة، وبإرسال أدلاء يدلون رجاله على تلك السُّوق، مقابل إعطائهم الأمان، لكنهم دخلوا السُّوق ونهبوا ما فيه من بضاعة وأقفلوا عابرين الفرات إلى الأنبار. وبعدها ظلت بغداد تحت وصاية الكوفة أو الهاشمية حتى مقدمة العهد العباسي.

يمر دجلة ببغداد، ولكن ليس كل أرض مرَّ بها دجلة أصبحت عمراناً، ولها كرخ ورصافة، لا بد أن يكون هناك ما يغري النهر بإبداع مدينة مثل بغداد. وهناك من علل وجود بغداد بالقرب من الفرات، والقرب من بابل، ولعلها كانت مناسبة للخلوة الرهبانية، التي فيها تتنافذ حقوق الدِّين ومتع الدنيا، لذا وجدت فيها الأديرة الكثيرة والبساتين. مرت على بغداد مصائب عظام استباحها الغزاة كثيراً، وفشا فيها الطاعون كغيرها من المدن. كان من طواعينها السُّود المتأخرة في السنة (1830م ـ 1831)، فلكثرة الموتى وفيضان النهر العارم أخذ الناس يرمون جثث موتاهم في ماء دجلة.

زينت بغداد قباب المساجد والكنائس والأضرحة، واجتمعت في مقبرتها الخيزران، حيث الأعظمية حالياً، أجساد وعقول ونفوس متضادة، ضمت رفاة الحنابلة والمعتزلة والشيعة والسُّنَّة من شافعية وحنفية ومتصوفة. كانت أيام بغداد يوماً لأهل الحديث يكفرون المخالفين، ويوماً للمعتزلة الناجي عندهم من قال: القرآن مخلوق لا كلام الله.

قتلت بغداد الرَّسمية الحلاج (309هـ)، لكن البغداديين

احتجوا على عذاباته وظلوا ينتظرون عودته بعد حين، رغم رؤية رماد عظامه وهي تُذرى أمامهم في مياه دجلة، وكل ما قدروا عليه، شيدوا له ضريحاً رمزياً.

كره بغداد البعض إلى حد الحقد، وأحبها آخرون إلى حد الهيام، فحصل أن تجاوز عليها ابن المعتز الأمير الشاعر (قُتل 295هـ)، وأحبها أبو حيان التوحيدي (ت414هـ) وألف فيها كتاباً أسماه «الرسالة البغدادية». ورد فيه على لسان أحد البغداديين: «والله، ما أنسى بلدتي وتربيتي، ولا أرضى ببغداد جنة الخلد، ولو عجّلت لي، بلدة هي الأمل والمنى، والغاية القصوى، معشوقة السكنى»[1].

فرشت بغداد للمعتزلة مجالسها وطرقها، فغدوا معبر الآخرين لتلك المجالس، ومن يرتضيه المعتزلة يرتضيه الخليفة عبد الله المأمون (ت218هـ) مناظراً أو فقيهاً أو قاضياً، إلا الشعر، ففرسانه، أبو نواس، وأبو العتاهية، وأبو تمام، وعلي بن الجهم ظل هؤلاء الشعراء يدسون ضد المعتزلة البيت والبيتين، يسمعها الخلفاء فيغضون الطرف، رغم احتجاجات ثمامة بن أشرس، وأحمد بن أبي داؤد على ذلك، مكتفين بالقول لهؤلاء الشعراء: ما لكم والكلام، أنتم بصناعتكم أدرى!

أسس البغداديون مدرستهم في الاعتزال، ورغم جودة مقالاتهم، وذكاء قائليها إلا أن البصرة ظلت أم الكلام ومنجم اللغة.

---

(1) التَّوحيدي، الرسالة البغدادية، ص90.

الفصل الأول

بِشر بن المُعتَمر

«شيخ البغداديين
وأستاذ النظار والمتكلمين»
المسعودي

اقترن أول ظهور لمن عرفوا بمدرسة بغداد في الاعتزال بأبي سهل بِشر بن المعتمر، بعد أن نقل ما درسه بالبصرة من مقالات إلى بغداد، لكنه اجتهد بالنقل، فكانت له مدرسة عُرفت بتسميات عديدة، جميعها تشير إلى مسمىً واحد، مدرسة بغداد، ومعتزلة بغداد، أو البغداديون فقط. ومن المقالات التي فرقت الاعتزال إلى بصري وبغدادي هي مقالة البغداديين في تفضيل علي بن أبي طالب على خلفاء الرسول الآخرين، ومنها كان التداخل بين الزَّيدية الشَّيعة والمعتزلة. قال في ذلك المعتزلي البغدادي المتأخر ابن أبي الحديد (ت656هـ): «قال البغداديون قاطبة، قدماؤهم ومتأخروهم: إن علياً أفضل من أبي بكر»[1]. بينما يرى معتزلة البصرة أن علياً هو الأفضل حين صار خليفةً، بمعنى التدرج بالأفضلية.

---

(1) ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة 1 ص7.

ما جعل البصريين يؤكدون المقالة السابقة في الإمامة هو تاريخ البصرة الإسلامي، الذي بدأ متعاطفاً مع الأمويين والعثمانية (نسبة إلى عثمان بن عفان) الناشطة آنذاك. ولعلَّ الولاة الأوائل أثروا في البصرة هذا التأثير، مثل عبد بن عامر بن كُرَيْز (ت59هـ)[1] ابن خال عثمان بن عفان (قُتل 35هـ)، وزياد بن أبيه (ت53هـ)، وقصة إلحاقه بآل سفيان من قبل معاوية مشهورة، وهما من أشد ولاة البصرة، وبسبب غليان البصرة بالمتناقضات بعد أن أصبحت محطة لجمل أم المؤمنين عائشة، ومعسكراً للخوارج، قال عنها علي بن أبي طالب، في رسالته إلى عبد الله بن العباس وهو عامله على البصرة: «وَاعْلَمْ أَنَّ الْبَصْرَةَ مَهْبِطُ إِبْلِيسَ، وَمَغْرِسُ الْفِتَنِ، فَحَادِثْ أَهْلَهَا بِالإحسانِ إِلَيْهِمْ، وَاحْلُلْ عُقْدَةَ الْخَوْفِ عَنْ قُلُوبِهِمْ. وَقَدْ بَلَغَنِي تَنَمُّرُكَ لِبَنِي تَمِيم»[2].

وروى المعتزلي عبد الله الناشئ موافقة بشر بن المعتمر لمعتزلة البصرة، في صواب خلافة أبي بكر الصِّدِّيق، عند النَّظر في مسألة إمامة المفضول (بعد الفاضل درجةً)، بقوله: «قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله: كان علي أفضل الناس بعد النبي ﷺ، وكان أبو بكر يليه في الفضل، إلا أن قريشاً كانت أميل

(1) في رواية الطبري أن ابن عامر نصح عثمان بن عفان عندما تنادى النَّاس لقتله أن يشغلهم بالفتوح: «رأي لك يا أمير المؤمنين أن تأمرهم بجهاد يشغلهم عنك، وان تُجمرهم في المغازي حتى يذلوا لك، فلا يكون همة أحدهم إلا نفسه، وما هو فيهم من دبرة دابته، وقَمل فروه» (تاريخ الأمم والملوك 4 ص70).

(2) نهج البلاغة رسالة رقم: 18 ص375.

إلى أبي بكر منها إلى علي (...)»[1]. وبما أن الزَّيدية ـ ما عدا الجارودية ـ تقر أيضاً خلافة الشَّيخين أبي بكر وعمر، ولا تنكر فضلهما، مع تقديمها علي بالفضل[2]، فعلى هذا الأساس قام تقارب وتداخل بين مقولات الاعتزال والمذهب الزَّيدي ببغداد، وعلى وجه الخصوص أيام الحكم البويهي.

من مظاهر ذلك اعتماد المتكلمين والفقهاء الزَّيديين أصلي الاعتزال الرئيسيين: التَّوحيد والعدل، وما يتبع ذلك من الاعتقاد بنفي القدر، ونفي الصفات، وخلق القرآن. وفي هذه العلاقة أن «أكثرهم (الزَّيدية) يرجعون في الأصول إلى الاعتزال، وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة، إلا في مسائل قليلة»[3].

وبسبب التَّداخل بين المذهبين في الكلام والفقه بات من غير اليسير التَّمييز بينهما. وبرسم هذه العلاقة حافظ أئمة المذهب الزَّيدي، إلى اليوم، على تراث المعتزلة بصنعاء وملحقاتها. كذلك يظهر مؤرخو الملل والنحل الزيديون حرصاً كبيراً على الإشادة بالاعتزال، إلى درجة يصعب بها على الباحث التَّمييز بين أن يكون المؤرخ معتزلياً أم زيدياً. من هؤلاء المؤرخين الأمير نشوان الحميري (573هـ) صاحب كتاب «الحُور العِين»، وأحمد بن يحيى بن المرتضى (840هـ) صاحب كتاب «المنية والأمل»، و«طبقات المعتزلة» وغيرهما.

أثر هذا التَّقارب، الذي حصل ببغداد، على الاعتزال، وأدى

---

(1) النَّاشئ الأكبر. مسائل في الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص56.

(2) النَّوبختي، فرق الشيعة، ص13 و20 ـ 21.

(3) الأشعري، المقالات والفرق، ص149.

إلى انقسامه إلى مدرسة بصرية وأخرى بغدادية. لكن تفضيل علي بن أبي طالب لم يكن السَّبب الوحيد في التَّقارب والتَّداخل بين المذهبين، بل يضاف إلى ذلك الصِّلة القديمة بين زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب (قُتل 122هـ) وواصل بن عطاء (ت131هـ)، واتخاذ زعماء الزَّيدية مبكراً مقالات الاعتزال، مثل القاسم الرِّسي (ت246هـ).

فهناك من يروي من أئمة الزَّيدية، عن المؤرخ العباسي ابن يزداذ، قوله: «كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين»[1]. يضاف إلى أسباب التقارب بين المعتزلة والزيدية تأثير البويهيين، في ما بعد. فالمعروف عن بنّي بويه أنهم كانوا ميالين إلى الحركة العقلية التي تبناها المعتزلة مبكراً، بعد أن وجدوها قائمة ببغداد رغم تحولها إلى الظِّل منذ خلافة جعفر المتوكل (ت247هـ). فعلى سبيل المثال، أن الوزير البويهي الصَّاحب بن عباد عُدَّ معتزلياً وزيدياً في آن واحد، وقد سبقت الإشارة إلى تشجيعه لمقالات أبي هاشم الجُبَّائي، ومساعيه في تعميم مقالات الأخير، وعلاقته بقاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي، وشيخه أبي عبد الله الحسين البصري.

تخطي الخلاف بين البصريين والبغداديين قضية الإمامة إلى قضايا أُخر، يشير إليها عبد القاهر البغدادي، بقوله: «والحق في هذه المسائل الخمس كفّرت المعتزلة البصرية فيها بشراً»[2]. وانعكس الخلاف داخل الاعتزال على العلاقة بين حاضرتي

---

(1) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص34.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص143.

العراق، البصرة وبغداد، فإن أحد البغداديين سأل أبا الهذيل العلَّاف بتهكم، قائلاً: «من جمع بين الزانيين»، فأجابه العلَّاف: «نحن معاشر أهل البصرة، نسميه قواداً، كما تسمونه أنتم يا أهل بغداد»[1]!

من أهم مسائل الخلاف الكلامية، بعد الإمامة، بين البصريين والبغداديين الأوائل القول بلطف[2] الله لو فعله بالكافر لآمن طوعاً؛ وخلق العقلاء ابتداءً في الجنة أصلح لهم، وعلم الله لو أبقى العبد لآمن لكان أصلح له من موته وهو كافر، والله لم يزل مريداً، وأخيراً، علم الله في حدوث شيء من أفعال العباد، ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه.

عاصر بشر بن المعتمر أوائل المعتزلة مثل أبي الهذيل العلَّاف، وإبراهيم بن سيار النَّظام، ومعمر بن عباد السُّلمي وغيرهم، وكان اختلافه معهم بحدود الاختلاف بين المدرستين. وبعد أن سجنه الرَّشيد، قرّبه ولده المأمون وأصبح من ذوي الحظوة في مجلسه. ومن شعره استخلص الجاحظ معلومات لكتابه «الحيوان»، وتمثل بنصوصه البلاغية في كتابه الآخر «البيان والتَّبيين».

اشتهر بشر بمقالته بالتَّوليد، معتبراً كل الأَعراض، الأَلوان والرَّوائح والطُّعوم، والإدراكات والحركات، كلها من خلق الإنسان وصناعة الأجسام. ومن تلاميذه، لفترة وجيزة، ثمامة بن أشرس، ولعلَّ هذه التَّلمذة أوهمت الباحثين أن الأخير معتزلي بغدادي،

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص260.

(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص72.

بينما المعروف عن ثمامة أنه تتلمذ بشكل رئيسي عند البصريين: العلَّاف والنَّظام، إضافة إلى ذلك فإن مقالاته تشير إلى أنه كان بصرياً. كذلك ارتبط بمدرسة بشر بن المعتمر كبار شيوخ الاعتزال في زمانهم مثل أبي موسى المردار، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم البلخي وغيرهم. وقد صنف المؤرخون مقالاته بفرقة من فرق الاعتزال عرفت بالبِشرية.

تضاربت الروايات حول تحدر ابن المعتمر، بين أن يكون كوفياً أو بغدادياً أو بصرياً. وأصل هذا التضارب روايتا النَّديم في «الفهرست»، وأبي القاسم البلخي في «المقالات». كتب النَّديم: «من الكوفة، ويُقال من بغداد، من كبار المعتزلة ورؤسائهم، إليه انتهت الرئاسة (رئاسة الاعتزال) في وقته»[1]. ويكرر هذه الرِّواية العسقلاني في «لسان الميزان»، والذهبي في «تاريخ الإسلام»، نقلاً عن تاريخ ابن النَّجار الذي أُلحق كذيل لـ«تاريخ بغداد» (الجزء الذي يتضمن ترجمة بشر بن المعتمر ما زال مفقوداً).

وقال عنه البلخي في «مقالاته» ضمن كتاب «فضل الاعتزال»: «من أهل بغداد، ويقال: إنه من أهل الكوفة، وسمعت من ذكر أنه من أهل البصرة، رئيس المعتزلة بها، وجميع معتزلة بغداد من مستجيبيه»[2]. وقال عنه المسعودي عند كلامه على مناظرة العشق في مجلس الوزير يحيى بن خالد البرمكي قبل نكبة البرامكة: «شيخ البغداديين وأستاذ النظار والمتكلمين»[3]. وذكره صلاح الصفدي صراحة أنه من البصرة، بقوله: «بشر بن المعتمر

(1) النَّديم، الفهرست، ص205.

(2) البلخي، فضل الاعتزال، ص72.

(3) المسعودي، مروج الذَّهب 4 ص239.

البصري»[1]. ويدلنا الملطي على سبب معقول في نسبته إلى البصرة: «خرج إلى البصرة فلقي بشر بن سعيد وأبا عثمٰن (هكذا وردت ولعله) الزَّعفراني فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحبا واصل بن عطاء»[2].

ويخلط فخر الرَّازي (ت606هـ) بين مقالات واسمي بشر بن المعتمر ومعمر السُّلمي عند حديثه عن البشرية، بقوله: «هم أتباع بشر بن معمر بن عباد السُّلمي، وهم يثبتون النفس الناطقة كما هو مذهب الفلاسفة، ويثبتون في الجسم معاني غير متناهية»[3]. ولعلَّ هذا الخلط في المقالات والأسماء من قِبل المؤلف يجعلنا نراجع وصفه من قبل بعضهم «بفريد دهره ووحيد عصره»[4]، مع علمنا أنه أحد البارعين ويصعب اتهامه بالتخليط، لكن يمكن للنُّساخ تحوير ذلك!

أما المعاني فهي فكرة بصرية أبدعها معمر السُّلمي لتنزيه الله من الصفات، فكيف غدت من أفكار بشر بن المعتمر. وإذا كان الرازي قد أخطأ أو النُّساخ قد صحفوا ذلك، فمسؤولية محققي الكتاب كانت أكبر، فلو تُرك كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» (مكتبة مدبولي 1993م والمكتبة الأزهرية للتراث 2008) بلا تحقيق، مثل هذا، لكان أفضل وأنفع[5]. ولعلَّ

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات 10 ص156.

(2) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص30.

(3) الرَّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص14 (القاهرة: 1993) و(القاهرة: 2008).

(4) ما جاء على غلاف كتاب اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (من علماء الأزهر)، القاهرة: المكتبة الأزهرية 2008.

(5) الرَّازي، اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين، تحقيق الدكتور محمد زينهم =

مصدر الخطأ أو الوهم الذي ورد في كُتيب الرَّازي هو كُنية مُعمر السُّلمي بأبي المعتمر[1].

وفي الوقت الذي يكفر فيه عبد القاهر البغدادي بشر بن المعتمر، بقوله: «نحن نكفر بشراً في أمور شعواء، كل واحد منها بدعة شنعاء»[2]. هذا ويذكر عنه أنه كان زاهداً عابداً داعية إلى الله، وكان يقص في الجامع، وأنه كان يدعو كل يوم شخصين إلى الإسلام، فإن فاته يوم قضاه. وذكره الشهرستاني، بقوله: «كان من أفضل علماء المعتزلة»[3].

عدَّ المؤرخون المعتزلة بِشراً من طبقة الاعتزال السَّادسة، إسوة بالعلَّاف والنَّظام، بعد أن عدّوا الخلفاء الراشدين، وأولاد علي بن أبي طالب وأحفاده، وعدداً من التابعين من كبار الفقهاء المعروفين، وكل من تكلم بالقدر أو أشار إليه من طبقات الاعتزال. وهذا التصنيف نجده خاصاً بمؤرخي المعتزلة والزَّيدية مثل أبي القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار، وأحمد بن المرتضى، أما بالنسبة للمؤرخين الآخرين فإن بشراً يأتي في الطبقة الثَّانية بعد مؤسسي الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وتُشير رواية الملطي في «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» السالفة الذكر، إلى زيارة بشر إلى البصرة، وأخذ الاعتزال عن أصحاب واصل بن عطاء مباشرة، وهذا مستبعد. فوفاة واصل

= محمد عزب 1993، وتحقيق طه عبد الرءوف سعد (من علماء الأزهر)، القاهرة: المكتبة الأزهرية 2008.

(1) النَّديم، الفهرست، ص207.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص141.

(3) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص64.

كانت 131هـ، وبشر عاش حتى 210هـ، فكم كان سِنه آنذاك!

اختلفت الرِّوايات حول سبب حبس هارون الرشيد لبشر بن المعتمر، بين تهمة الانتماء إلى التَّشيع السياسي أو تهمة الانتماء إلى الاعتزال، وهذا ما يؤكده مؤرخون معتزلة، لكنه في كلّ الأحوال حُبس إثر نكبة البرامكة (187هـ)، شأنه شأن بقية المتكلمين، وأنه أرسل شعراً إلى الرَّشيد فأطلقه[1]:

لسنا من الرَّافضة الغلاة
ولا مِنْ المرجئة الجُفاة
لا مفرطين بل نرى الصِّدِّيقا
مقدماً والمرتضى الفاروقا
نبرأ من عَمرو ومن معاوية
ومِنْ معافي الزَّمان غالية

أما حبسه بتهمة الانتماء إلى الاعتزال فينفرد في ذكرها، تقريباً، أبو الحسين الملطي، بقوله: «فحمل (بِشر) الاعتزال والأُصول الخمسة إلى بغداد ودعا إليه النَّاس، ففشى قوله، فأخذه الرَّشيد وحبسه في السِّجن، فجعل يقول في السِّجن رجزاً مزاوجاً في العدل والتَّوحيد والوعيد، حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع النَّاس بشعر مثل ذلك، فألهج النَّاس بنشدها (هكذا وردت)، في كل مجلس ومحفل، فقيل للرِّشيد: ما يقوله في السِّجن من الشِّعر أضر على النَّاس من الكلام الذَّي بيّنه»[2].

ولعلَّ الأبيات السابقة الذكر كانت قسماً من هذا الشِّعر

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص265.

(2) التنبيه، ص30.

المبالغ في عدده، والظاهر أن كارل بروكلمان اعتمد هذه الرِّواية فذهب إلى القول عن ابن المعتمر: «ونظم تعاليم المعتزلة في شعر لكي تشيع بين النَّاس»[1]. حبس الرَّشيد بِشراً في وقت كان به مقرباً من قبل وزيره يحيى بن خالد البرمكي، وكذلك غيره من المفكرين والعلماء.

وعلى حد قول المسعودي كان هذا الوزير: «ذا علم ومعرفة وبحث ونظر، وكان له مجلس يجتمع فيه كثير من أهل البحث والنظر من متكلمي الإسلام، وغيرهم من أهل الآراء والنِّحل»[2]. وكان بِشر أحد المشاركين في مناظرة العشق التي دعا إليها يحيى بن خالد، عدداً من المفكرين من أديان ومذاهب شتى، وافتتح مناقشاتها قائلاً:

«قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور، والقدم والحدوث، والنفي والإثبات، والحركة والسكون، والمماسة والمباينة، والموجود والمعدوم، والجزء والطفرة، والأجسام والأعراض، والتعديل والتجريح، ونفي الصفات وإثباتها (...) فاشرعوا الآن في الكلام في العشق على غير منازعة منكم، ليورد كل واحد منكم ما سنح له الوقت فيه وخطر إيراده بباله»[3]. اشترك في تلك المناظرة متكلمون من مختلف الفرق والأديان، جئنا على ذكرهم في الفصل الخاص بثمامة بن أشرس.

عمدنا إلى ذكر تفاصيل من هذا اللقاء المعرفي، بين وزير

---

(1) تاريخ الأدب العربي 4 ص25.

(2) المسعودي، مروج الذَّهب 4 ص236.

(3) المصدر نفسه، تنقيح (شارل بلا) بيروت 1973 بينما اختصرت طبعات الكتاب الأُخر أحداث هذه المناظرة إلى الخبر عنها فقط.

وأعلام من الفرق والمذاهب والأديان المختلفة والمتضادة للتعريف بممارسة متطورة، تؤكد التَّسامح الدِّيني والمذهبي والفكري، والتي كانت مقدمة من مقدمات عصر الانفتاح الفكري والدِّيني أيام المأمون.

وإذا كانت الرِّوايات، التي أكدت محاصرة الرَّشيد أهل الجدل صحيحة، فإن تلك الممارسات الجادة كانت أحد أسباب الاختلاف مع البرامكة. وما حدث من اضطهاد ضد المفكرين أيام الرَّشيد كان بعد ما عرف بنكبة البرامكة، وستأتي الإشارة إلى ملاحقة ضرار بن عمرو بعد شهادة أهل الحديث ضده، ومحاولة حمايته من قبل يحيى بن خالد البرمكي. ومن الهوية الفكرية للمشاركين في مناظرة العشق، يطرح السؤال نفسه لماذا تخلف الآخرون عن حضور هذا المجلس، وغيره من المجالس الفكرية، مثل أهل الحديث؟

نجد الإجابة على هذا السؤال عند القاضي عياض الخصيبي (ت544هـ)، وابن عساكر (ت571هـ) وذلك في روايتها عن المجالس والمناظرات، التي كان يعقدها عضد الدولة البويهي (ت372هـ)، جاء في الرِّواية: «كان الملك عضد الدَّولة فنخاسرو بن بويه الديلمي، يحب العلم والعلماء، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم في كل فن، وأكثرهم من الفقهاء والمتكلمين، وكان يعقد لهم للمناظرة مجالس. وكان قاضي قضاته بشر بن الحسين معتزلياً، فقال له عضد الدَّولة، يوماً: هذا المجلس عامر بالعلماء، إلا أني لا أرى فيه عاقداً (هكذا وردت) من أهل الإثبات، يعني: مذهبهم، والحديث يناظر»[1].

---

(1) الخصيبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك 3 ص590 ـ 591، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص119.

فبعث قاضي القضاة إلى أبي الحسن الباهلي (كبير الأشاعرة في زمانه) وإلى القاضي، في ما بعد، أبي بكر الباقلاني (ت403هـ) دعاهما إلى المشاركة. فكان رد الباهلي، بقوله: «إن هؤلاء القوم كفرة، فسقة (عاقدو المجلس والمتناظرون) لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر الكبيرة»[1].

كان الباقلاني متشوقاً إلى الحضور والمجادلة، وبذلك رد على شيخه معترضاً على ما يمنع من ذلك، بقوله: «هكذا قال ابن كلاب والمحاسبي، ومن في عصرهم، إن المأمون فاسق، ولا نحضر مجلسه، حتى سيق أحمد بن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظرناه لكفوه عن هذا الأمر، وتبين لهم ما هم عليه بالحجة (إشارة إلى المناظرات التي كانت تعقد حول مسألة خلق القرآن) وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولون بخلق القرآن، ونفي الرِّواية، وها أنا خارج إن لم تخرج»[2]. وبالفعل، حضر الباقلاني ذلك المجلس وناظر واحتج لمذهبه.

عاد بشر بن المعتمر، أيام المأمون، إلى الصَّدارة، التي كانت له في مجالس وزير الرَّشيد يحيى بن خالد، بعد أن افتقدها عند حبسه ثم زوال أمر البرامكة، ليظهر شاهداً على كتاب ولاية عهد المأمون إلى الإمام علي بن موسى الرِّضا، رغم عدم وجود صفة رسمية له مثل باقي الشُّهود، وهم: الوزير الفضل بن سهل،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه. صار الباقلاني، في ما بعد، سفيراً للبويهيين إلى الروم، ذكرنا ذلك بالتفصيل في كتابنا «لا إسلام بلا مذاهب وطروس أُخر».

وقاضي القضاة يحيى بن أكثم، وقاضي الجانب الشرقي من بغداد إسماعيل بن حماد بن النعمان (حفيد الإمام أبي حنيفة، ورد في صبح الأعشى اسم أبيه المتوفى السنة (176هـ)، أو سقط الاسم الأول خلال النسخ). وكان الرِّضا قد كتب ما صورته: «أقول وأنا علي بن موسى الرِّضا بن جعفر: إن أمير المؤمنين عضده الله بالسِّداد، ووفقه بالرِّشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصل أرحاماً قطعت (...) كتبتُ بخطي بحضرة أمير المؤمنين والفضل بن سهل (...) وبشر بن المعتمر (...) في شهر رمضان سنة إحدى ومائتين»[1].

خلَّف ابن المعتمر مقالات كانت بداية وجود مدرسة الاعتزال البغدادية، إضافة إلى تركة شعرية وخطابية استعملها الأدباء كنماذج بلاغية. ففي الشِّعر اقتصرت قصائده على الغرض الوصفي فقط، والذي وصلنا منه يكاد ينحصر في وصف حياة الحيوان. يشير هذا الشِّعر إلى امتلاك بِشر تجارب ومتابعات عملية، وهذا ما كان يهتم به إبراهيم النَّظام، والأخير كذلك كان شاعراً دقيق المعاني، لكنه لم ينظم شيئاً في وصف الحيوان، بل كان الجاحظ يأخذ عنه وصف الحيوان شفاهة، مستفيداً من تجاربه الميدانية.

يصف النَّديم ابن المعتمر الشَّاعر قائلاً: «كان هذا الرَّجل شاعراً، وأكثره (هكذا) شعره على المسمط والمزدوج (أشبه بعضه بعضاً في السَّجع أو الوزن)، وقد ننقل من الكتب في معاني شتى إلى الشِّعر (...) وكان جماعة من العلماء يفضلونه على أبان

(1) القلقشندي صبح الأعشى 9 ص392 ـ 393.

اللاحقي»[1]. ويشهد الجاحظ لابن المعتمر تفوقه في راوية الشِّعر أيضاً، بقوله: «وكان بشر أرواهم للشِّعر خاصة»[2]. كذلك يُشهد له بتفوقه في قول الشِّعر المُخمَّس (ما كان على خمسة أجزاء) إضافة إلى المزدوج والمجزوء. ومن شعر بشر المزدوج، أو المزاوج قوله[3]:

يا عجباً والدهرُ ذو عجائبِ
مِنْ شاهد وقلبه كالغائبِ
وحاطب يحطب في بجادهِ
في ظلمة الليل وفي سوادهِ

ومن شعره المجزوء البسيط[4]:

أهل الرِّياسة مَنْ ينا
زعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت
عن الذي قاسوه حالم

اعتمد الجاحظ في تأليف كتابه «الحيوان» قصيدتين لابن المعتمر، تضمنتا وصفاً لحياة وطبائع مختلف الحيوان. قال عنهما: «أول ما نبدأ قبل ذِكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش بشعر

---

(1) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، ص139، النَّديم، الفهرست، ص184 و205. واللاحقي شاعر من الموالي، عاش ببغداد، ونظم كتاب كليلة ودمنة شعراً، وله قصيدة تشغل أبياتها ثلاثمائة ورقة في حججه (الفهرست، ص205).

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص405.

(3) المصدر نفسه 4 ص239.

(4) الصَّفدي، الوافي بالوفيات 10 ص156.

بِشر بن المعتمر، فإن له في هذا الباب قصيدتين، قد جمع فيهما كثيراً من هذه الغرائب والفرائد، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة، وقد كان يمكننا أن نذكر من شأن هذه السِّباع والحشرات بقدر ما تتسع له الرِّواية، من غير أن نكتبهما في هذا الكتاب. ولكنهما يجمعان أموراً كثيرة. أما أول ذلك فإن حفظ الشعر أهون على النَّفس، وإذا حُفظ كان أعلق وأثبت، وكان شاهداً، وإن احتج إلى ضرب المثل كان مثلاً، وإذا قسمنا ما عندنا في هذه الأصناف على بيوت هذين الشِّعرين وقع ذكرهما مصنفاً، فيصير حينئذ أرق في الأسماع، وأشدَّ في الحفظ»[1]. ضمت القصيدة الأولى ستين بيتاً، والثانية سبعين بيتاً.

وبالإضافة إلى ذكر أوصاف الحيوان وطبائعه تضمنت القصيدة الأولى طعن ابن المعتمر بعدد من الفرق والمذاهب، لكن الجاحظ عزف عن شرحها، بعد أن شرح أبيات القصيدتين كافة، معتذراً عن ذلك، بقوله: «وأما بقية القصيدة، التي ذكر فيها الرَّافضة، والإباضية، والنابتة[2]، فليس هذا موضع تفسيره»[3].

استخدم بشر بن المعتمر الشِّعر في الرَّد على خصوم المعتزلة من المتكلمين، من ذلك ما قاله بحق المتكلم الشيعي هشام بن الحكم معيباً عليه تجسيمه وتشبيهه:

تلعبت بالتَّوحيد حتى كأنما
تحدثَ عن غول ببيداء سملق

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص463 ـ 464.

(2) ومعنى «لسنا من الحشو الجُفاة الأُولى»: أن النابتة هم الحشوية من أهل الحديث.

(3) الجاحظ، كتاب الحيوان 6 ص531.

ويفسر القاضي عبد الجبار هذا البيت، بقوله: «لأن الغيلان عند العرب والعامة، تقلب أنفسها من صورة إلى صورة، وكذلك هشام مرة قال: من حيث جئته رأيته نوراً، ومرة قال: هو مثل الإنسان»[1].

عرف ابن المعتمر ببلاغته الأدبية بعد الشِّعر، فقد أورد المنفلوطي نصاً من بليغ كلامه في المختارات[2]، وورد هذا النَّص كاملاً عند الجاحظ في «البيان والتبيين»[3] وعند ابن عبد ربِّه في «العقد الفريد»[4]. وكان الجاحظ قد اقتبس ذلك النص من صحيفة عرفت بصحيفة البلاغة، دفعها ابن المعتمر إلى إبراهيم بن جبلة السكوني، عندما مرَّ به وهو يعلم الفتيان فن الخطابة، وبعد أن قرأها قال له: «أنا أحوج إلى تعلمي هذا الكلام من هؤلاء الفتيان»[5].

قال ابن المعتمر في مقدمة صحيفته البلاغية: «خذ من نفسك ساعة نشاطك، وفراغ بالك، وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة، أكرم جوهراً، وأشرف حسباً، وأحسن في السماع، وأحلى في الصدور، وأسلم من فاحش الخطباء، وأجلب بكل عين وغرة من لفظ شريف ومعنى بديع، واعلم أن ذلك أجدى إليك من يعطيك يومك إلا طول بالكد والمطاولة والمجاهدة، وبالتكليف

(1) الأسدأبادي، فضل المعتزلة، ص265.
(2) ص19 ـ 21.
(3) 1 ص135 ـ 137.
(4) 4 ص55 ـ 56.
(5) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص135، ابن عبد ربِّه، العقد الفَريد المصدر نفسه.

والمعاودة (...)». ويرى كارل بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي»[1] أنه كتب هذه الصحيفة لهارون الرَّشيد، لكنه لا يوجد أي مصدر يسند هذا الرَّأي، سوى أنها كتبت في ذلك الزَّمن، وبهذا وغيره جعل المستشرق الألماني المذكور قياساته الكثيرة للأحداث على أنها رِواية، بينما حسب الجاحظ أنه دفعها لإبراهيم السُّكوني الخطيب!

برز بشر بن المعتمر من بين معاصريه من المعتزلة في مقالته، المميزة، بالتَّولد. وفي ذلك يقول الشهرستاني: «أحدث القول بالتَّولد وأفرط فيه»[2]. والتولد بشكل عام هو ظهور شيء من شيء آخر، أو حصول عدة أفعال من الفعل الأصلي. وبتعريف القاضي عبد الجبار أن التَّولد: «هو فعل الإنسان حل في بعضه أو في غيره، وأن الموات لا يجوز أن يثبت له فعل، لا طبعاً ولا اختياراً»[3]. والذي قصده ابن المعتمر في مقالته بالتَّولد هو ظهور الأَعراض «كل ما يظهر على الجسم من طعم ورائحة وحركة.. إلخ» من طبيعة الأجسام. ويلخص الشَّهرستاني فكرة التَّولد لدى بشر قائلاً: «إن اللَّون والطَّعم والرَّائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله»[4].

ورواية الشَّهرستاني مستمدة من أبي الحسن الأشعري، الذي يرى في التَّولد عند بِشر مسؤولية الإنسان عن فعل الأعراض كافة،

(1) 4 ص26.

(2) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص64.

(3) الأسدأبادي، المُغني في أبواب التوحيد والعدل 89 ص12.

(4) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص64.

ومنها اللَّذة واللَّون والطَّعم والرَّائحة والحرارة والبرودة والرُّطوبة واليبوسة والجبن والشَّجاعة والجوع والشِّبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله. ويقول ابن الرَّاوندي عن مقالة بشر في الأعراض: «إن الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأراييح والحر، والبرد واليبس والبلة واللين والخشونة، وجميع هيئات الأجسام»[1]. ويرد أبو الحسين الخياط على ما ورد في ابن الرَّاوندي قائلاً: «وإنما زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع بسبب مِنْ قِبَله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب مِنْ قبله فذلك للّه ليس له فعل فيه»[2].

ويلخص القاضي عبد الجبار المقالة المذكورة بما لا يختلف عما ذكره الأشعري والشهرستاني وابن الرَّاوندي: «إن اللون والطعم والرائحة، وكذلك الإدراك مما يفعله الإنسان على سبيل التولد»[3]. وإذا كان إبراهيم النَّظام قد أقصر الأعراض على الحركة فقط، وباقي الأعراض أجسام لطاف، فعند بشر تتسع إلى الصَّوت واللَّون والرَّائحة والطَّعم والألم والإدراك وغيرها، وبهذا تتسع معها قدرة الإنسان على الخلق والإبداع.

ويأخذ أبو معين النَّسفي، ما تقدم من مقالة بشر في التَّولد على القول الظَّاهر، فيوجه اتهامه إليه، بقوله: «فيصير خالق هؤلاء شريكاً للّه تعالى في تخليق العالم»[4]. ويزيد النَّسفي القول في تولد بشر فينسب له الرَّأي الآتي: «إن التكوين قبل المكوَّن، إذ لم يكن

(1) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص125.

(2) الخياط، الانتصار، ص52.

(3) الأسدأبادي، المغني في أبواب التَّوحيد والعدل 89 ص12.

(4) النَّسفي، تبصرة الأدلة 2 ص630.

قبله لبطل، كون الاستطاعة قبل الفعل، يوجب أن يكون التكوين قائماً لا في محل (مكان)»[1]. بينما ينسب الأشعري لبشر رأياً مخالفاً، ورد ذلك بقوله: «خلق الشَّيء غيره، والخلق قبل المخلوق، وهو الإرادة من الله للشَّيء»[2].

إن مقالة ابن المعتمر في استطاعة الإنسان على توليد اللَّون والرَّائحة والطَّعم وغيرها، ومشروطية حدوث ذلك بامتلاك الأسباب، لم تكن بمعزل عن فهم قدرة الإنسان على خلق أسباب التَّحكم بطرق توليد ألوان الأجسام وروائحها. وما نراه اليوم من تفوق علمي يتحكم بأمور كثيرة، كانت تُعدُّ في السابق من الأماني والمعجزات. كذلك لا تخلو مقالة بِشر من تجاوب مع ما طرحه ضرار بن عمرو في علاقة الحالة العرضية بفعل الحواس، وبالتالي تكون حواس الإنسان خالقة لها. يتضح مما تقدم أن القول بالتَّولد واختصاص المعتزلة به له علاقة مباشرة بمقولتهم بنفي القدر، ورأيهم في تدخل الذَّات الإلـهية في الطبيعة عبر ما جُبلت عليه من طبائع الخلق الأولى.

من أفكار بشر بن المعتمر أيضاً مقالته في الحركة والسُّكون، فحركة الجسم عنده عرضاً لا جسماً، وهي بالتالي من فعل الجسم، الذي يتحرك بها من المكان الأول إلى الثاني، والحركة، عنده، تلغي السُّكون، وفي ذلك ينسب له القول الآتي: «السكون يبقى، ولا يتقضى إلا بأن يخرج الساكن إلى حركة، وكذلك السَّواد يبقى، إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره»[3].

---

(1) المصدر نفسه 1 ص308.

(2) الأشعري، مقالات الاسلاميين 2 ص49.

(3) المصدر نفسه 2 ص45، تبصرة الأدلة 2 ص547.

وبلا شك، سعى المناوؤن إلى تحميل أفكار ابن المعتمر أكثر مما يلزم من التَّأويل، فقد كفره عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» على أمور كلامية تتطلب سعة الخيال، مثل قوله بقدرة الإنسان على فعل الأعراض على سبيل التَّولد، أو على قوله المجازي باعتبار عذاب الله للطِّفل ظلماً له، ليصل إلى نتيجة كلامية تقول: «لو حصل ذلك لكان الطِّفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب». وذهب العسقلاني في «لسان الميزان» إلى القول عنه بتبسيط للمقالة ما بعده تبسيط: «ومن مناكيره أن الإنسان يقدر أن يجعل لغيره لوناً، وإدراكاً، وسمعاً، ونظراً بالتَّولد إذا عرف انتظامها»[1].

كذلك لم يكن ابن المعتمر منسجماً مع شيوخ الاعتزال الآخرين، فخلافه مع البصريين في مسألة الإمامة وغيرها كان سبباً في تسميته بشيخ البغداديين. وقد أظهر انزعاجه من شيخ المعتزلة البصريين في زمانه أبي الهذيل العلَّاف بقوله فيه «أبو الهذيل لأن يكون لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم، ويكون عند النَّاس لا يعلم، ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية، أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند النَّاس من السفلة (...)»[2]. وقال الجاحظ، الذي عاصر الشَّيخين: «يقع (بِشر) في أبي الهذيل، وينسبه إلى النِّفاق»[3]! وسوء الحال بين أهل المذهب الواحد جعلت معمر بن عباد السُّلمي يهجي بِشراً ويذكره ببرصه[4]:

---

(1) العسقلاني، لسان الميزان 2 ص41.

(2) النَّديم، الفهرست، ص205.

(3) المصدر نفسه، ص205.

(4) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، ص139.

وأبــرصَ فــيــاض لــوجــهــه رَبــاض
يَـرى الـسَّـعـايـة ديـنـاً وقـلـبـه مـمـراض

وكان ذكره الجاحظ في ما ذكر من البرصان[1].

توفي بشر بن المعتمر باتفاق الرِّوايات السنة 210هـ، قبل إعلان المأمون لمحنة خلق القرآن بثماني سنوات. وكانت تركته العلمية حسب رواية النَّديم في «الفهرست» عشرين كتاباً من النثر من غير الشعر، منها: كتاب «الرد على الخوارج»، «الرد على من عاب الكلام»، «الكفر والإيمان»، «الوعيد على المجبرة»، «تأويل متشابه القرآن»، «الرد على المجوس» و«التَّوحيد» وغيرها.

---

(1) المصدر نفسه، ص138.

الفصل الثاني

عيسى المردار

«كيف غفل سلطانه في زمانه
عن قتله على هذه البدعة؟»
البغدادي

يعود الفضل في تأسيس مدرسة الاعتزال البغدادية، أو بعبارة أصح نقل الاعتزال من البصرة إلى بغداد، إلى المتكلم بِشر بن المعتمر، تلميذ البصريين الأوائل، كما سلف الحديث. لكن الفضل في انتشار مقالات تلك المدرسة يعود إلى ثلاثة من أقطابه: أبو موسى عيسى بن صبيح المردار وتلميذاه: جعفر بن حرب وجعفر بن مبشِّر. ذُكر عن المردار أنه «أظهر الاعتزال ببغداد، وعنه انتشر وفشا»[1]. واختص بلقب «راهب المعتزلة» لكثرة عبادته ومقاطعته مجالس السُّلطة، متفرغاً لحلقته الدراسية. وهناك روايات تؤكد تحريمه حضور تلك المجالس، أو تحريم مخالطة أرباب السُّلطة بحال من الأحوال. وبأثر ذلك تمنى له عبد القاهر البغدادي القتل، قائلاً: «كيف غفل سلطانه في زمانه

(1) النَّديم، الفهرست، ص208.

عن قتله على هذه البدعة»[1].

كان أبو الهذيل العلَّاف يحضر ندوات المردار[2]، وشهد له بالفضل بقوله: «هكذا شهدتُ أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء وأبي عثمان عمرو بن عبيد»[3]. فمن تلك الندوات ظهر جل معتزلة بغداد. وأُشير إلى تأثير عيسى المردار على معتزلة بغداد في اتخاذ التَّصوف والزُّهد سلوكاً، تجاه الوظائف الحكومية وأهل الثروة على حدٍ سواء.

فأستاذه بِشر بن المعتمر رغم خلافه مع البصريين، بمقالات خاصة في الإمامة واللُّطف وغيرها، ظل على طريقتهم في محاباة السُّلطة، من بعيد. فكان من الشُّهود على كتاب ولاية العهد للإمام علي الرضا من قبل المأمون، وذلك يعني أنه كان من المقربين، دون صفة رسمية مثل قاض أو وزير، مثلما سبقت الإشارة.

ليس عيسى المردار وتلاميذه وحدهم المستثنين من حالة تكاد تكون غالبة، وهي قُرب المفكر أو الفقيه من أرباب الدَّولة، بطلبها أو بسعاية منه، بل سبقهم إلى هذا الموقف عدد من المفكرين والفقهاء، ولعلَّ الفقيه أبو حنيفة (ت150هـ)، والمتكلم عمرو بن عبيد (ت143هـ) كانا من السَّباقين. ومن موجبات استمالة الدَّولة لهؤلاء الاتقياء تأثيرهم البالغ على النَّاس، الذي قد يوفر عليها اللجوء إلى السَّيف والنطع، وكبرياؤهم المؤلم لغيرهم من المتهافتين، ولكن هل يبقى تأثير هؤلاء كما هو لو قبلوا بالمغريات؟ يشك في ذلك.

---

(1) البغدادي، الملل والنحل، ص109.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص277.

(3) الخياط، الانتصار، ص54.

ذكر شمس الدِّين الذهبي عن حياة عيسى المردار أنه كان يُلقب بالبصريِّ، من أرباب التَّصانيف الكثيرة، أخذ من بِشر بن المعتمر[1]. وليس هناك ما يفيد حول انحداره، مولى أو عربي الأصل، ما عدا لقبه «المردار»، الذي يشير إلى أنه من الموالي. فالواضح أن لقبه مشتق من كلمة «مرَد» أو «مردى» الفارسية والتي تعني رجل، وفي «القاموس» «الأمرد مَنْ لم تنبت لحيته بعد».

وعادةً تُطلق تسمية الغلام على الشَّاب أو الصَّبي من الموالي، ومعروف أن حالة الغلمان والجواري، تقترن عادة بأسواق النخاسة. وقد عيّر الإسفرائيني في «التبصير في الدين» عيسى المردار بلقبه الذي يُشير إلى موالاته قائلاً: «وقل ما أبصرت عيناك من رجل.. إلا ومعناه أن فكّرتَ في لقبه»[2]. ولأنه زاهد ومتعبد عُرف براهب المعتزلة، لكن الإسفرائيني جعلها عملاً له: «وكان يُقال له راهب المعتزلة، يشتغل بالتَّرهب كما كان يشتغل به رهبان النَّصارى»[3]. بينما نجدها عند القاضي عبد الجبار: «كان متكلماً عالماً زاهداً، وكان يسمى راهب المعتزلة لعبادته»[4]. وفي فضل المردار أنشد أبو محمد اليزيدي أخاه في الرِّضاعة، الخليفة عبد الله المأمون، محرضاً على إقصاء القاضي بِشر بن الوليد، ليحل محله عيسى المُردار:

يـا أيَّـهـا الـمَـلِـكُ الـمُـوحِّـد رَبَّـه
قـاضـيـك بِـشْـر بـن الـوَلـيـد حـمـارُ

(1) الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء 10 ص548.
(2) الإسفرائيني، التَّبصير بالدِّين، ص77.
(3) المصدر نفسه.
(4) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص279.

ينفي الشهادة مَنْ يَدينَ بما به
نَطق الكتاب وجاءت الآثارُ
ويعدَّ عدلاً مَنْ يقولَ إلٰهه
شَبحٌ يُحيطُ بجِسمهِ الأَقطارُ
فاعزله واختر للرَّعية قاضياً
فلعلَّ مَنْ يرضى ومَنْ يختار
عند المريسيِّ اليقين بربِّه
لَوْ لَم يَشب توحيده إجبار
لكنّ من جمع المحاسن كلها
كهل يقال لشيخه المُردار»[1]

من فضائحه، على حد المناوئين، وفضائله، على حد عبارة المحبين، أنه لما حضرته الوفاة أوصى ألا يورثه أحد، وأن يفرق ما خلَّف على المساكين، معللاً ذلك بقوله: «إن ما كان في يديه من المال شبهة لم يدر ما حكمها فأخرجها إلى المساكين»[2]. وفي ذلك وصفه الباحث المصري أحمد أمين بـ«الاشتراكي المتطرف». ولعلَّ ذلك له علاقة بما رواه ابن الراوندي عن البغداديين أنهم أفتوا بأن «أموال الناس محرمة عليهم (على الناس)»[3].

وعلى الرَّغم من أن هذا السلوك كان سجية من سجايا عيسى

(1) المصدر نفسه، ص279. النَّديم، الفهرست، ص207. ورد بعض الاختلاف في الأبيات، فرواية النَّديم لا تحتوي على البيت الأخير.
(2) الخياط، الانتصار، ص55، الأسدأبادي، المصدر نفسه، ص278.
(3) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص139.

المردار و«نساك البغداديين» من المعتزلة إلا أن ابن الراوندي أشار إليه وكأنه يتستر بالنُسك أو الرَّهبنة عن المال بقوله: «هذا وهو في المعتزلة كالرَّاهب في النَّصارى»[1]! كذلك حوّرَ عبد القاهر البغدادي هذا الموقف الصُّوفي إلى ما يُسيء للمردار والاتقياء الفلاسفة من أمثاله، بقوله: «إقرار منهم بأنه كان عاصياً أو خائناً للمساكين»[2]!

وقبل الحديث عن حياته الفكرية تجدر الإشارة إلى أن مقالاته ومقالات تلميذيه، الجعفرين، تبدو من الوهلة الأولى مثيرة ومخالفة للمألوف الدِّيني والكلامي. لكن قائليها كانوا من العبّاد الرُّهبان الذَّين عرفوا بزهاد ومتصوفة المعتزلة، مع أن وظائف الدولة ومغرياتها كانت في متناول أيديهم، ويشهد العدو والصَّديق أنهم الأكثر خشية من الله. فأحدهم، على حد عبارة الذهبي، «تزهد وتعبد وتفرد بمسائل ممقوتة». وهذه المسائل الممقوتة، عند الذَّهبي أو الغزالي ومن دار في فلكهما، هي الفلسفة أو الكلام الدَّقيق، وهذا الكلام لا يبدو فلسفة أو دقيقاً دون أن يكون مثيراً، ولعله ممقوت أيضاً.

يلخص الشَّهرستاني في «الملل والنِّحل» فكر عيسى المردار بالمقالات الآتية: إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم كان إلـهاً كاذباً ظالماً (على حد زعم ابن الرَّاوندي والشَّهرستاني). وفي مسألة التَّولد أجاز المردار وقوع فعل واحد من فاعلين. وفي إعجاز القرآن قال: إن النَّاس قادرون على مثل

---

(1) المصدر نفسه، ص128.

(2) البغدادي، الملل والنحل، ص110.

القرآن، فصاحة ونظماً وبلاغة. ثم تكفيره من لابس (خالط) السُّلطان[1].

ويجيب أبو الحسين الخياط عن المقالة الأولى، التي ترفع روايتها إلى ابن الرَّاوندي، بقوله: «قول أبي موسى رَحِمَهُ اللهُ، هو الحق، إذ وصف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه؛ لأن هذه حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضده وتركه»[2]. وكان إذا قيل له: فلو فعل ما يقدر عليه من الظُّلم، كيف كانت تكون صفته؟ قال: «هذا في ما بيننا يقبح أن يذكر به الرَّجل الصَّالح منا، فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك»[3].

قد ينفرد عيسى المردار، في هذه المقالة، عن أقرانه من المعتزلة عندما قالوا: «لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي، على وجه من الوجوه»[4]. ويبرر المردار تلك المقالة المذكورة بقوله: «خلى بين العباد وبينها»[5]؛ أي: أنهم مخيَّرون لا مسيَّرون في أفعالهم. وذهب المردار في التَّولد إلى القول بوجود فاعلين خالقين على الحقيقة، وحسب رواية البغدادي أنه: «أنكر على أهل السُّنَّة قولهم يجوز فعل فاعلين، أحدهما خالق والآخر مكتسب»[6].

---

(1) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص68 ـ 69.

(2) الخياط، الانتصار، ص53.

(3) المصدر نفسه.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص512.

(5) المصدر نفسه، ص190 يذكر الأشعري قول المردار المذكور بقوله: «فيما حكى أبو الهذيل عن أبي موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصي العباد بمعنى أنه خلّى بينهم وبينها».

(6) البغدادي، الملل والنحل، ص105.

وفي إعجاز القرآن اللُّغوي، يبدو المردار قد تبع مقالة إبراهيم النَّظام، أو العكس هو الصَّحيح؛ لأنهما متعاصران، وربما كان للمردار سابقة في ذلك. وفي أحيان تجده يضيق بالآخرين، ويلجأ إلى تكفيرهم، على غير عادة المعتزلة، ما عدا ما فعله واصل بن عطاء مع بشار بن برد؛ لأن التَّكفير لا يتجانس مع مناظرة وجدل، وهم أهل هذا الشَّأن. فقد ذكر ابن الرَّاوندي في «فضيحة المعتزلة» أنه (المردار) ألف كتاباً «كفَّر فيه أهل الأرض»[1]. كذلك ذكر قصته مع إبراهيم السِّندي، وهو معتزلي بصري من أصحاب معمر بن عباد السُّلمي، أنه: «استزار أبا موسى يوماً ثم سأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم (هكذا وردت) جميعاً»[2].

وفي رواية أخرى أن إبراهيم السِّندي سخر من كثرة تكفير المردار بقوله: «الجنة التي عرضها السَّمٰوات والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك»[3]. وأكد أبو الحسين الخياط، الذَّائد عن نزاهة شيوخه في كتابه «الانتصار»، أخبار تكفير شيخه المردار، وبهذا لم تكن تهماً أطلقها عدو للاعتزال، مثل ابن الرَّاوندي أو البغدادي. ونورد من تكفيراته للآخرين، برواية الخياط: «والمشبِّه عنده كافر بالله، فكذلك مَنْ وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده، ويقدرها فمسفِّه لله في فعله، والمسفِّه لله كافر به، والشاك في قوله المشبِّه والمجبِر فلا يدري أحق قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضاً»[4].

---

(1) الخياط، كتاب الانتصار، ص54 عن فضيحة المعتزلة.

(2) المصدر نفسه، ص55، ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص128.

(3) الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص69.

(4) الخياط، الانتصار، ص55.

بلا شك، أن أسلوب التكفير، من أية جهة يصدر، يُعد من الأساليب القمعية والمصادرة لحق الآخرين في التعبير، فكيف يدعو المعتزلة إلى الجدل والمناظرة، وهم فرسانها، ومثل هذا الأسلوب لا يحتمله علم الكلام أو الكلام الدقيق، مهما كانت درجة الاختلاف حادة. وقد حصل أن صديقاً حميماً لشيخ من شيوخ الاعتزال، وكان على المذهب الإباضي، من الذين عرفوا، في كتب الملل والنِّحل بفرقة من الخوارج، قد بكى خوفاً على المعتزلي من القتل، وسيأتي تفصيل ذلك، في ما بعد[1].

كان لأبي موسى المردار تلميذان عرفا في كتب الملل والنحل بالجعفرين، وعرف اتجاههما الكلامي في داخل الاعتزال بالجعفرية. والجعفران من الوجوه البارزة في الاعتزال البغدادي، ساهما مع أستاذهما عيسى المردار في نشر طروحات هذا التيار على نطاق واسع. وهناك من المؤرخين منْ اعتبر نقاء أخلاقهما وزهدهما سبباً رئيسياً في انتشار هذا الاعتزال، رغم قوة وحيوية الاعتزال البصري وتأثيره في الدولة.

---

(1) رصد الجاحظ صداقات حميمة قامت بين المختلفين فكراً وعقيدةً، وفِرقهم تكفر بعضها بعضاً، بل جرت بينها الدِّماء، لكنهم ظلوا على تلك الصداقات. قال: لم يرَ النَّاس أعجب حالاً من الكُميت والطِّرِمّاح. وكان الكُميت عدنانياً عصبياً، وكان الطِّرِماح قحطانياً عَصبياً، وكان الكُميت شيعياً من الغالية، وكان الطِّرماح خارجياً من الصُفرية، وكان الكُميت يتعصب لأهل الكوفة، وكان الطِّرماح يتعصب لأهل الشَّام، وبينهما، مع ذلك، من الخاصَّة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين قطّ. ثم لم يَجر بينهما صُرم ولا جفوة ولا إعراض، ولا شيء مما تدعو هذه الخصال إليه». وكان مثلهما عبد الله بن يزيد الإباضي وهشام بن الحكم الشيعي «فإنهما صارا إلى المشاركة بعد الخِلطة والمصاحبة» (البيان والتَّبيين 1 ص46 ـ 47).

وقد ذاع صيت الجعفرين بين الفقهاء والمتكلمين، وقال عنهما أبو الحسين الخياط، تلميذ جعفر بن مبشر: «إن المثل في العلم والعمل ليضرب في الجعفرين، كما يُضرب في حسن السِّيرة بسيرة العمرين (ابن الخطاب وابن عبد العزيز)»[1]. جاء ذلك رداً على قول ابن الرَّاوندي فيهما: «نساك البغداديين وهؤلاء سقّاط جداً»[2]. وعلى الرَّغم من اتفاق أغلب المؤرخين على نقاء وأعلمية الجعفرين وأستاذهما عيسى المردار، لكن البغدادي في «الملل والنحل» يسخط على الثلاثة بقوله: «هما صاحبا أبي موسى المردار، والعصا من العصية ولا تلد الحية إلا الحية».

توفي عيسى المردار السنة (220هـ)، مخلفاً عناوين الكتب الآتية: «الرد على الجهمية»، «التوحيد»، «العدل»، «المعرفة على ثمامة»، «الاقتصاد»، «أخبار القرآن»، «ما جرى بينه وبين البصريين» و«فنون الكلام».

---

(1) الخياط، الانتصار، ص63.

(2) المصدر نفسه. ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص137.

الفَصل الثَّالث

الجَعفران

«إن المثل في العلم والعمل
ليضرب في الجعفرين»
الخياط

عُرفا في كتب المِلل والنِّحل بالجعفرين[1]، وعُرفت مقالاتهما الكلامية في داخل الاعتزال بالجعفرية، كذلك عرفوا بنساك البغداديين.

الأول، من الجعفرين، أبو الفضل جعفر بن حرب، في بداية أمره «كان من الجند»[2]، لا علاقة له بالكلام والمتكلمين. وهناك من يلّقبه بالأشجّ[3]، وأخطأ ابن حَزم حينما سماه بالقصبي[4]، وهذا اللقب لجعفر بن مبشر[5]، بينما ذكره آخرون بالهمداني،

(1) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص73.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص278.

(3) ابن حَزم، الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل 4 ص197. النَّسفي، تبصرة الأدلة 2 ص649.

(4) ابن حَزم، الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل 4 ص197.

(5) الخياط، الانتصار، ص63.

ويزيد المسعودي على ذلك، بقوله: «من وجوه قحطان».

ويعدّ ابن حرب «من نساك القوم»[1]، وأنه «واحد دهره في العلم والصدق والورع والزهد والعبادة»[2]. كذلك يذكر ابن المرتضى عنه أنه ترك الخوض في غمار الفلسفة، والتّوجه إلى التّأليف في «الجلي الواضح» من الكلام بدلاً من الغامض والدقيق. أما عن عمله، بعد احترافه علم الكلام، فقد كان يعيش من تأليف الكتب، ويُذكر أنه كان يبيع كتبه بواسطة امرأة تشتري له «الكاغد بقدر ما يحتاج إليه، ويشتري بالباقي قوت نفسه وعياله»[3].

قبل التّزهد واحتراف الكلام كان يتبوأ وظيفة كبيرة، ورد ذلك في رواية القاضي التنوخي مرفوعة إلى أبي علي الجُبَّائي: «كان يتقلد كبار أعمال السلطان، وكانت نعمته تقارب نعمة الوزراء»[4]. ووفقاً لهذه الرّواية، وما أدخله عليها ابن الجوزي من إضافات، ورواية أنه كان جندياً، يُحتمل أن تكون تلك الأعمال متعلقة بالجيش، مثلاً كان قائداً في الجيش العباسي. فمن المستبعد أن يتمكن عسكري بسيط من إيذاء كبار المتكلمين، ومن المعتزلة بالذّات، ثم يطمع المردار في أن يصيره إلى مجلسه[5].

إن صح ذلك، فإنها نادرة في التاريخ الإسلامي، في الأقل، أن يتحول العسكري إلى متكلم أو فيلسوف، كتحول جعفر بن حرب. وتشير رواية القاضي عبد الجبار، وابن المرتضى إلى أن «أباه كان

(1) الذّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص549.
(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص278.
(3) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص74.
(4) التّنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة 1 ص223.
(5) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص278.

من أصحاب السلطان»، وتسمية شارع من شوارع بغداد باسم أبيه، شارع باب حرب، في «الجانب الغربي من مدينة السلام»[1] تعني الكثير، فهو على حد هذه الرِّواية من عائلة ذات مركز مرموق في الدَّولة.

ويذكر القاضي التَّنوخي، في رواية تبدو غير معقولة، تخلي ابن حرب عن تلك الوظيفة وملحقاتها، من مال وجاه، إلى سبب طارئ يلجأ إليه الإخباريون، عادة، في أحوال عديدة منها: قصد التَّعتيم على حقيقة موقف ما، أو لجهلهم في التَّفاصيل، فهؤلاء أدخلوا ابن حرب إلى الاعتزال بسبب سماعه آية قرآنية، وأخرجوا أبا الحسن الأشعري منه بسبب رؤيا مباركة، على حد زعمهم.

جاء في رواية تحول جعفر بن حرب إلى الاعتزال ما يلي: «اجتاز يوماً راكباً في موكب له عظيم، ونعمته على غاية الوفور، ومنزلته بحالها، فسمع رجلاً يقرأ: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الحديد: 16]. فصاح: اللَّهم بلى، يكررها دفعات، ثم نزل عن دابته ونزع ثيابه، ودخل إلى دجلة، فاستتر بالماء إلى حلقه، ولم يخرج حتى فرق جميع ماله في المظالم التي كانت عليه، وردها، ووصّى فيها، وتصدّق بالباقي، وعمل ما اقتضاه مذهبه، ووجب عليه عنده. فاجتاز رجل، فرآه في الماء قائماً، وسمع بخبره، فوهب له قميصاً ومئزراً فاستتر بهما، وخرج فلبسهما، وانقطع إلى العلم والعبادة حتى مات»[2].

---

(1) المسعودي، مروج الذهب 2 ص486.

(2) التَّنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة 1 ص223 ـ 224، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك 14 ص127.

وردت هذه الرِّواية عن الجُبَّائي، وكان قد ضربها مثلاً لعامل الخراج في الأهواز، نصحه فيها بالتخلي عن الوظيفة الحكومية، قائلاً له: «فتب» من خدمة الأغنياء والسلطة، مثلما تقدمت الإشارة في الفصل الخاص بالجبائيين. وخلاف هذه الرِّواية هناك رواية أخرى، تبدو معقولة إلى حد ما، في تفسير تحول ابن حرب إلى الاعتزال والزهد، يوردها القاضي عبد الجبار قائلاً: «كان في جنديته يمرُّ على أصحاب أبي موسى (المردار)، فيعبث بهم ويؤذيهم، فشكوا إلى أبي موسى، فقال: اجتهدوا أن تصيروه إلى مجلسي، فلما صار إلى مجلسه وسمع كلامه وعِظته، مرَّ حتى دخل الماء عارياً من ثيابه، وبعث إلى أبي موسى أن يبعث له ثياباً يلبسها، ففعل، ثم لزمه فخرج في العلم ما عرف به»[1]. قلنا معقولة إلى حد ما، فما يؤاخذ عليها أنها أيضاً جعلت التأثر في شيء من السِّحر.

على أية حال، من المواقف التي تروى عن جعفر بن حرب، وأكدت سلوكه الجديد، أنه «حضر عند الواثق للمناظرة، ثم حضرت الصَّلاة، فتقدم الواثق فصلى بهم وتنحى جعفر، فنزع خفه وصلى وحده»[2]. وقد استدعى هذا التَّصرف صديقه يحيى بن كامل البكاء، من المذهب الإباضي[3]، خشية عليه من القتل؛ لأن في ذلك تأويلاً إلى عدم الاعتراف بإمامة الواثق، وبالتالي إلى فسقه وحتى تكفيره والخروج عليه، وهذا هو الأهم في الأمر!

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص278.

(2) المصدر نفسه، ص282، النَّديم، الفهرست، ص213.

(3) هذه الصِّلة تُضاف إلى ما ذكرناها عن الجاحظ في «البيان والتبيين» في ما كان بين المختلفين فكراً وعقيدةً من صداقة عامرة (1 ص46 ـ 47).

عندها حذره القاضي أحمد بن أبي دؤاد، خشية عليه، بقوله: «إن هذا السَّبع (الواثق) لا يحتملك على ما صنعت، فإن عزمت عليه فلا تحضر المجلس، وإن هذا التَّشيع (لعله يقصد التعصب لمقالات المذهب الزَّيدي مثل عامة شيوخ معتزلة بغداد آنذاك) لا يحملك على هذا الفعل فتجنب»[1]! فقال ابن حرب لابن أبي داؤد: «لا أريد الحضور لولا أنك حملتني عليه».

وفي اليوم التالي تخلف جعفر عن المجلس والصَّلاة، فسأل عنه الواثق بقوله: «أين الشيخ الصالح»! فقال له ابن أبي داؤد: «إن به السِّل»[2]. ولعلَّ اختيار مثل هذا المرض من قبل ابن أبي داؤد يصرف نظر الواثق كلية عن رؤية جعفر بن حرب. ولا ندري إذا كان مرض السِّل، بالمعنى الحالي، معروفاً آنذاك قبل أن يكشف روبرت كوخ (ت1910) عصياته؟ الله أعلم.

عُرف جعفر بن حرب بمناظراته العديدة مع الخصوم، من أهل الأديان الأُخر والإسلاميين، وكانت واحدة مع رئيس المانوية[3] زاذان بخت، الذي قال جعفر عنه: «شيخ له هيئة وجمال، فجلست إليه، وأعدت عليه المجلس». كانت هذه المناظرة دعوة من المأمون للتناظر بين أبي الهذيل العلاَّف وزاذان الثنوي، فتحولت بين الأخير وجعفر بن حرب.

وقد بادر زاذان بخت إلى القول: «قبل كل شيء ينبغي للعاقل

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص282. النَّديم، الفهرست، ص213.

(2) المصدر نفسه.

(3) النَّديم، الفهرست، ص401. جاء في رواية القصة على أنه «الثنوي»، مما يوحي أنه من رجال الدِّين المجوسي.

أن ينصف في القول، كما يجب عليه أن يحسن بالفعل»، فرد عليه جعفر، محدداً موضوع المناظرة بالقدر، وعلاقة ذلك بثنوية النور والظلام: «مَنْ وعظك بهذه الموعظة، النور؟ فهو مستغنٍ عنها؛ لأن لا خير في العالم إلا منه، ولا يكون منه الشر البتة، أم الظلمة؟ فلا يكون منها الخير أبداً، وهي مطبوعة على الشر، فلا معنى لهذا الوعظ». فأجاب زاذان: «أنت غافل عما علم في هذا الباب، إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوماً، يعلم أنهم لا يتعظون، ويأمرهم بالخير، ويعلم أنهم يكذبون، فليس بمستنكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ، ولا يكون منه الخير»[1].

وفي هذا القول عدَّ زاذان مناظره المعتزلي جبرياً معانداً؛ لأنه لا يقبل الوعظ، فرد جعفر مستنكراً: «أنت غافلي؛ لأنك تعلم كيف قولنا، لأنا نقول: إن الله أقدر من أمره بالخير عليه، فهل تقول في الظلمة إنها تفعل الأقدار على الخير؟ فكرر زاذان قوله السابق بعبارة أخرى: «أو ليس من مذهبكم أن الكافر لا يقدر أن يؤمن، والمؤمن لا يقدر أن يكفر؟ وقد ختم جعفر المناظرة بما يمليه عليه اعتقاده بنفي القدر: «ليس من مذهبنا، ومن قال بهذا من أمتنا، فهو شرٌ حالاً منك عندنا»[2]. سبق أن أشرنا إلى تلك المناظرة في مقدمة الكتاب، وفيها طلب المأمون من بخت أن يسلم فأجابه: «لكنك ممَنْ لا يجبر النَّاس على ترك مذاهبهم»[3].

وسأل جعفر بن حرب محمد بن جليل السَّكاك (أحد أتباع المتكلم الشِّيعي هشام بن الحكم) في مناظرة جرت بينهما عن

---

(1) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص74 ـ 75.

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) النَّديم، الفهرست، ص4401 ـ 402.

حدوث العلم والقدرة والحياة، كصفات من صفات الذَّات الإلـهية، وذلك ما يثبته المعتزلة. ويذكر أن السَّكاك كان غير مستعد لمثل هذه المسألة، وقد دفعه الحاضرون إلى إجابة مستعجلة، أدت إلى انقطاعه في المناظرة، قال فيها: «إنه غير قادر ولا حي، ثم قدِّر وحُيي، كما كان غير عالم». فقال جعفر: «أهو أحيا نفسه وأقدرها، أم غيره أحياه وأقدره؟ وبعد، نرجع في إثباتك لله جل ذكره إلى المشاهدة، فهل شاهدت ميتاً عاجزاً أحيا نفسه وأقدرها، فتصف الله بذلك؟، فانقطع السكاك»[1]. وذكر أبو الحسين الخياط أن جعفراً بعد ختام المناظرة، قال للسَّكاك ساخراً: «دُل على أن هذه النعل لم تصنع العالم، إذ كنت أجزت أن يصنعه من ليس بحي ولا قادر ولا عالم»[2].

أما ثاني الجعفرين فهو أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، ولا ندري عن نسبته إلى ثقيف، أكانت موالاة أم صُلبية، ويُقال: إنه كان بياعاً للقصب. وبهذه الحرفة ذكره ابن الراوندي بقوله: «القصبي وهو المقدم على البغداديين في النُسك بعد أبي موسى». واعتبر أبو الحسين الخياط إشارة ابن الراوندي إليه بالقصبي لـ«تصغيره والوضع مِنْ قدره»[3].

وعلى حد علمنا، لم يسبق أن اعتبر الخياط التَّسمية بالمهنة أمراً معيباً، مثلما اعتبرها في تسمية ابن مبشر، إلا لأنها ملفقة. فقد ذكر ابن الراوندي وغيره من المخالفين، ومؤرخون معتزلة عدداً من شيوخ الاعتزال بمهنهم، ولم يحصل أن رد الخياط

(1) الخياط، الانتصار ص82.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص63.

بشيء. عُرف عن ابن مبشر أنه كان «فقيهاً متكلماً، صاحب حديث، وله بلاغة ورئاسة في أصحابه، ومع ذلك، فكان ورعاً زاهداً عفيفاً»[1]. وكان له أخ اسمه حبيش بن مبشر يعرف الكلام، أو الفقه (حسب البغدادي)[2] لكن لا يضاهي منزلة جعفر[3].

ومن أخبار زهده يذكر القاضي عبد الجبار تعففه عن قبول هدية تاجر أُعجب بحديثه وشخصه. كانت الهدية عبارة عن خمسمائة دينار، ويُعدّ هذا المبلغ مفيداً لحال مثل حال ابن مبشر، بعثها إليه التاجر بعد أن «أُخبر بمسكنته». وعندما ردّها قال له أصحابه: «قد عذرناك في رد جائزة السُّلطان للشُّبهة، وهذا تاجر وماله من كسبه، وقد طابت نفسه بما أعطاك، فلا وجه لردك! فقال: أليس قد استحسن كلامي وموعظتي»[4]، إشارة إلى أنه لا يأخذ الأجر على كلامه. وعوضاً عن هذه الهدية وغيرها اكتفى ابن مبشر، في معاشه، بمساعدة أصدقائه من المعتزلة، التي سماها القاضي عبد الجبار «زكاة إخوانه».

وفي رواية أخرى أنه رفض مبلغاً أكثر من هدية التَّاجر بكثير، فيُروى أن الواثق سأل أحمد بن أبي دؤاد: «لمَ لا تولي أصحابي (المعتزلة) القضاء، كما تولي غيرهم؟» فذكر له قصته مع جعفر بن مبشر، بقوله: «يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مبشر، وجهتُ إليه بعشرة آلاف درهم فأبى، فدخلت عليه من غير إذن، فسلَّ سيفه في وجهي،

(1) النَّديم، الفهرست، ص208.

(2) تاريخ بغداد 7 ص162.

(3) النَّديم، الفهرست، ص208.

(4) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص283.

وقال: الآن حل لي قتلك، فانصرفتُ عنه، فكيف أولي القضاء مثله»[1]؟

وبطبيعة العلاقة بين الفرق والمذاهب، أن صاحب هذا السُّلوك لم ينج من الطعن، فلفق عليه خبر إباحته للزواج على النِّية، على مثال «أن رجلاً لو وجَّه إلى أمراة ليتزوجها، فجاءته فوثب عليها»[2]، فيمكن أن يتم زواجه منها دون عقد ولا ولي ولا شهود. وفي دفاعه عن ابن مبشر في هذه المسألة بالذَّات، ورغم ميوله الزَّيدية، يُحَمِّل أبو الحسين الخياط الشيعة الإمامية وزر هذا التَّلفيق؛ لأن ابن الراوندي، وهو أصل الخبر، كان محسوباً عليهم، والكلام موجه إليه: «الذي حكيته عن جعفر بقول الرافضة أشبه لقولهم بالمتعة ولوطئهم النِّساء بغير تزويج، ولا ملك يمين، خلافاً لكتاب الله نصاً (...)»[3].

وفي واقع الحال أن زواج المتعة، حسب الفقه الشيعي المستند إلى أصول إسلامية، لا يحدث بهذه الفوضى، التي وصفه بها الخياط، نكاية بابن الراوندي، وقد لا تتوفر شروط زواج المتعة اليوم، لكنه لا يحدث دون عقد والتزامات، ومع ذلك فإن هذا النوع من الزواج مرتبط بضمير المتمتعين، ويعبر عن نوع من الحرية الجنسية.

وعن مناظرات جعفر بن مبشر الكلامية فليس هناك غير شهادة الفقيه الحنفي علي الرازي، التي وردت في رده على جماعة

---

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص177.

(2) الخياط، الانتصار، ص68.

(3) المصدر نفسه.

من أهل الحديث، قصدوا إلى النَّيل من قدرة ابن مبشر العلمية، مخاطبهم: «لا تفعلوا، فليس هذه منزلة جعفر في العلم، لقد كنت أراه يناظر بشراً المَرِيسي[1] فيفر المَرِيسي من يده»[2].

أما مقالات الجعفرين، فقد وردت موحدة تقريباً، فليس هناك ما يميز عدداً من مقالات ابن حرب عن مقالات سميّه وزميله، ابن مبشر، ومنها انفرادهما بمقالة خاصة بخلق القرآن، تفيد بأن الكتاب هو حكاية القرآن، وليس القرآن نفسه، ونص المقالة: «إن الله تعالى خلق القرآن في اللَّوح المحفوظ، ولا يجوز أن ينقل، إذ يستحيل أن يكون الشَّيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرأه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا»[3]. وتُعدّ فكرة ما أُنزل هو حكاية عن القرآن، بإبداع الجعفرين، تخريج آخر لقول المعتزلة في أن القرآن مخلوق ومحدث لا كلام الله القديم.

وتبعاً لقول المعتزلة البغداديين في اللُّطف يُنسب إلى الجعفرين أنهما قالا: «إن عند الله تعالى لطفاً لو أعطاه الكافرين لآمنوا اختياراً، إيماناً لا يستحقون عليه الثواب، ما يستحقون به إذا آمنوا مع عدم ذلك اللطف، والأصلح لهم، ما فعل الله بهم لأن الله

(1) بِشر بن غياث بن أبي كريمة المَرِيسي، متكلم، ناظر الإمام الشَّافعي، وأخذ الفقه من قاضي القضاة أبي يوسف، وتوفي ببغداد 219هـ، ويبدو لقبه نسبة إلى المريس ببغداد هو الخبز الرقاق يُمرس بالتَّمر (ابن خِلّكان، وفيات الأعيان 1 ص251).

(2) المصدر نفسه.

(3) مقالات الإسلاميين، ص600، الشهرستاني، الملل والنحل 1، ص70، تبصرة الأدلة 1 ص260.

لا يعرّض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها، وأفضل الثواب وأكثره»[1].

ويذكر الأشعري أن جعفراً رجع عن هذا القول[2]، وتبنى مقالة المعتزلة الذين ينكرون وجود مثل هذا اللُّطف. ويعرّف جعفر بن حرب اللُّطف أنه الهداية التي تترك للإنسان حرية القرار، إشارة إلى تفضيله بين الطاعة والمعصية، وقد ورد عنه: «التَّوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله ﷻ لا يوجبان الطاعة في العبد، ولا يضطرانه إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة، كان موفقاً مسدداً»[3].

وفي مجال علاقة الخاص بالعام، أو الجزء بالكلِّ، يذكر النَّسفي أن ابن حرب زعم: «أن الواحد من العشرة غير العشرة، واليد من الآدمي غيره»[4]. واعتبر هذه المقالة فاسدة، وأن أهل الاعتزال خالفوها «وعد هذا من جهالاته»[5]. بيد أن منطق ابن حرب يبدو صحيحاً على المستوى النَّظري، أما الواقع فالأمر مختلف، فما هو جزء في حالة معينة هو عام في حالة أخرى، ولذلك يبدو الواحد غير العشرة بالفعل، واليد غير الإنسان ككلٍّ، مثلما الغابة غير كل شجرة من أشجارها، ولكن لا يوجد أحدهما دون الآخر، ويحتل أحدهما موقع الآخر في اللحظة نفسها.

ومع أن النَّسفي ذكر مقالة جعفر بن حرب ضمن فصل

(1) المقالات، ص247، التبصرة، 2 ص724.
(2) الأشعري، لمقالات الإسلاميين، ص247، التبصرة، 2 ص724.
(3) المصدر نفسه، الأشعري، ص262.
(4) النَّسفي، تبصرة الأدلة، ص1 ص242.
(5) المصدر نفسه.

خاص في العلاقة بين الذَّات والصِّفات، لكن ما جاء فيه كان مفيداً في تحديد علاقة من علاقات الكون المادية، التي نحسب أنها تشير إلى علاقة الخاص بالعام أو الجزء بالكلِّ. وحاول ابن حرب في قوله الآتي: «الممنوع قادر وليس يقدر على شيء، كما أن المنطبق جفنه بصير ولا يبصر»[1]، إيجاد تخريج لقول المعتزلة بعدم فعل الله للشَّر أو القبائح بشكل عام، مع الاعتراف بقدرته على ذلك.

كانت مقالة ابن حرب في إثبات القدرة، ما ظهر منها وما بطن، متأثرة بمقالة أستاذه، المردار، التي أشار إلى قدرة الله على خلق نقيضي العدل والصِّدق، ونقائض غيرهما من مفردات الخير. ويتماثل هذا الرَّأي مع رأي القائلين بقدرته مع امتناعه عن خلق القبيح؛ لأن ذلك يخالف طبيعته الخيرة.

وخلاف ذلك قال عدد من شيوخ الاعتزال: «لا نسميه قادراً على ما مُنع منه، وأنه قادر إذا حُل وأُطلق»[2]. وظن الأشعري أن ابن حرب «أثبت الحياة غير الروح، وأثبت الحياة عرضاً»[3]. وفي حالة صحة ظن الأشعري فإنه خالف الفكر الديني، في هذا الإثبات، على اعتبار أن الرُّوح هي الحياة. أما الأكثر مخالفة وإثارة في هذا المجال، من بين شيوخ الاعتزال، كان أبو بكر الأصم، أنكر وجود الروحانيات خارج الأجسام كلية، ورد ذلك في قوله: «ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق، الذي أراه وأشاهده، والنفس هي البدن لا غير»[4].

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص240.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص334.

(4) المصدر نفسه، ص335.

أما النَّفس، عند ابن حرب، فهي «عرض من الأعراض (حالات عارضة على الأجسام) يوجد في هذا الجسم، وهي أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل للصحة والسلامة»[1]. ويرى زميله ابن مبشر في النَّفس أنها «جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم، ولكنه معنى بين الجوهر والجسم»[2].

وذهب الجعفران في مقالتهما «التخليد بالعقل»[3] إلى التقارب مع فكرة ثمامة بن أشرس وأبي عثمان الجاحظ، في ما عرف عندهما بالمعارف الضَّرورية، وتؤدي هذه المقالة إلى التَّقليل من أهمية المعارف المكتسبة من الرِّسالات في تعريف النَّاس بوجود الله وناموسه، على أساس أن العقل يقوم بهذه المهمة دون كسب، بمعنى «من لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلفاً، ولا مستحقاً للعقاب»[4].

ويلخص الشهرستاني مقالة التخليد بالعقل الجعفرية بقوله: «إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته، قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتا التخليد واجباً بالعقل»[5]. وهذا الأمر بطبيعة الحال مرتبط بفهم المعتزلة للعقل كأصل أول عن طريقه تُقبل أو تُرفض الأُصول الأُخر.

---

(1) المصدر نفسه، ص337.
(2) المصدر نفسه.
(3) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 ص70، جار الله، المعتزلة، ص108.
(4) البغدادي، أصول الدين، ص336.
(5) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص70.

توفي جعفر بن مبشر السَّنة (240هـ)[1]. يذكر له الخياط في «الانتصار»، والنَّديم في «الفهرست» عناوين الكتب الآتية: «الأشربة»، «السُّنن والأحكام»، «الحجة على أهل البدع»، «الناسخ والمنسوخ»، «معاني الأخبار وشرحها»، «أصحاب اللُّطف»، «على أصحاب القياس والرَّأي»، «الخراج»، «اليقين على برغوث في المخلوق» و«الدار».

وتوفي جعفر بن حرب السَّنة (236هـ). ذكر له النَّديم أيضاً عناوين الكتب الآتية: «متشابه القرآن»، «الاستقصاء»، «الأُصول»، «الردّ على أصحاب الطَّبائع»، كذلك ذكر له ابن الرَّاوندي كتاب «المسائل في النعيم»، ويقول البغدادي في «الفرق بين الفرق» إنه رد على تركة جعفر بن حرب الفكرية بكتاب، يبدو شديد اللهجة من عنوانه «الحرب على ابن حرب»[2].

---

(1) المسعودي، مروج الذهب 4 ص44.

(2) البغدادي، الفَرق بين الفرقِ، ص155.

الفَصل الرَّابع

محمد الإِسكافي

«فاز بالعلم ثلاثة
حائك وحلاج وإسكاف»
ابن عباد

آثر معتزلة بغداد حياة الزُّهد والتَّصوف، بمعناه السُّلوكي، على مراجعة أبواب الدَّولة، ولهذا لُقبوا بمتصوفة المعتزلة، بينما تنعّم عدد من معتزلة البصرة بمجالسة الخلفاء والوزراء، ثمامة بن أشرس مثالاً. وبطبيعة الحال، يستثنى من هؤلاء المؤسسان واصل بن عطاء (ت131هـ)؛ لأنه كان معارضاً بالأصل للأمويين، ولم يدرك العصر العباسي، وعمرو بن عبيد الذي كان مجرد ناصح للدَّولة إذا طُلب منه ذلك، ولم تغره عروض صديقه أبي جعفر المنصور السَّخية. كذلك لم يُذكر أن شيخاً من شيوخ معتزلة بغداد شارك في محنة خلق القرآن، رغم إقرارهم أن القرآن مخلوق لا كلام الله. لكن هذا الزُّهد والعزوف عن مجاملة الدَّولة لم يتوج بحركة سياسية أو فكرية ضدها، وفي كل أحوال معارضتهم لم يقصدوا إلى الثَّورة، أو طرح مطلبٍ ما، رغم توافقهم مع مقالات المذهب الزَّيدي في الإمامة وصبغتهم الزَّيدية.

مِنْ المعروف أن المذهب الأخير تبنى الثَّورة طريقاً للإصلاح، وقد تبعت ثورة زيد بن علي ثورات عديدة، وعن طريق أخيرتها أصبح للزَّيدية دولة بصنعاء وتوابعها، لكنها هي الأخرى لم تحقق شيئاً من مبادئ الاعتزال، أو مطالب زيد بن علي إنما شيدت دولة كباقي الدُّول، سلطانها يملك الدُّنيا والدِّين، ليس فيها ذلك الحلم الذي كان يحلمه الثُّوار، والذين قتلوا مع زيد أو أولاده وأحفاده.

على خلاف ذلك كان شأن معتزلة بغداد شأن الزُّهاد، أصحاب الاحتجاج السَّلبي، والاكتفاء بالعبادة والتَّناظر في المجالس، فسلاحهم كان كلمةً لا سيفاً. يبرز من بين هؤلاء الزُّهاد اسم أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، تلميذ جعفر بن حرب، وكان معروفاً بميله الشِّيعي بإطاره الزَّيدي أكثر من غيره من البغداديين، دون أن يتحول كلية عن الاعتزال إلى مقالات هذا المذهب الكلامية. وقد برز في أفكار ومقالات عديدة، منها ما ينفرد به، ومنها ما يتفق به مع الآخرين.

تحدر أبو جعفر الإسكافي[1] من سمرقند، ونشأ في بلدة تقع

---

(1) كنا قد أخطأنا في طبعة الكتاب الأولى إلى أخذ ما ورد في كتاب «الوافي بالوفيات» للصفدي عن أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي بأنه يعني صاحبنا المعتزلي، وبعد التأكد من «تتمة اليتيمة» للثعالبي (ت429هـ) (الترجمة 143) وجدنا أن المعني في «التتمة» هو إسكافي آخر، وبالتالي في «الوافي» أيضاً. رغم التَّطابق بين الشَّخصيتين بالاسم والكنية واللقب. فالإسكافي المقصود في المصدرين كان من أعلام القرنين الثَّالث والرَّابع، وهذا لم يشر إليه الصَّفدي عند ترجمته للمذكور. ولإزالة الالتباس وتصحيح الخطأ، الذي ورد في طبعة الكتاب الأولى (ص273) نذكر ما قاله الثعالبي عن سميّ أبي جعفر الإسكافي: «أديب كاتب شاعر =

بين واسط وبغداد، تدعى إسكاف، تقع على النَّهروان من نواحي شرق بغداد، وخؤبت بخرابه وهما ناحيتان: إسكاف العليا وإسكاف السُّفلى[1]، واسم النَّاحية منسوبة إلى الأسكفة، كانت تهتم بصناعة أنواع من الخفاف تعرف باللوالك والشَّمشكات[2]. كان الإسكافي خياطاً[3]، غلب اسم البلدة التي نشأ فيها على اسمه. وينتسب لإسكاف وزراء وخطباء وكُتاب عديدون، منهم أبو إسحاق الإسكافي وزير الخليفة المتقي العباسي، وزين الدَّين الإسكافي أحد أصحاب الكرامات بدمشق، وقد ترك هذا حرفته متحولاً إلى داعية للتَّصوف، وخطيب القلعة الفخرية محمد الإسكافي، وغيرهم. وحول العلاقة بين أرباب الحِرف والوسط العلمي يقول الصَّاحب بن عباد: «فاز بالعلم ثلاثة: حائك وحلاج وإسكاف»[4].

تحايل أبو جعفر الإسكافي، في صباه، على أبويه لتَّرك المهنة، والتَّوجه إلى بغداد لمخالطة أهل العلم والكلام، وكانا يضيقان عليه في لزوم كسب عيشه، وبعد أن حضر مجلساً من مجالس أستاذه، في ما بعد، جعفر بن حرب، قدّر الأخير رغبته في التعلم والمكوث بجواره ببغداد، لذلك استخدمه، مقابل عشرين درهماً يدفعها لوالدته شهرياً، ثم أصبح من أبرز تلامذته. واظب على دروس جعفر بن حرب حتى وصل خبر ذكائه وفطنته إلى

= كثير المحاسن، سمع قولي في كتاب المبهج: كأن ورق النرجس ورقٌ وعينه عينٌ، فنظمه».

(1) الحموي، معجم البلدان 1 ص181.

(2) السَّمعاني، الأنساب 1 ص235، ابن الأثير، اللُّباب في تهذيب الأنساب 1 ص45.

(3) النَّديم، الفهرست، ص213، الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء 10 ص550.

(4) الحموي، معجم الأدباء، ص2549.

المعتصم «فأعجب به إعجاباً شديداً، فقدمه ووسع عليه»[1].

قال النَّديم عن باعه في الجدل والمناظرة: «بلغني أنه كان إذا تكلم، أَصغى إليه وسكت من في المجلس، فلم ينطق بحرف، حتى إذا فرغ، نظر المعتصم إليهم، وقال: من يذهب عن الكلام والبيان؟»[2]. ويُذكر أن المعتصم، لشدة إعجابه، وأهميته عنده، كلّفه أن يعرض مقولاته على الموالي، ومعظمهم بطبيعة الحال من المعتزلة المختلفين مع الإسكافي، وأرباب الكلام الآخرين. ويصعّد المعتصم لهجته ضد المخالفين متحيزاً لمقالات الإسكافي، قائلاً له: «فمن أبى منهم فعرفني خبره، لأفعل به ما أفعل»[3]!

لكن الإسكافي لم يتحول إلى أداة بيد المعتصم ضد زملائه المتكلمين، في أن يصبح مخبراً عليهم، بل على العكس من ذلك، أكد المؤرخون نزاهته، وزهده في علاقته مع دار الخلافة، شأنه في هذا الفضل شأن معتزلة بغداد الآخرين. ولعلَّ علاقته السيئة مع أبي عثمان الجاحظ، وتهكم الأخير عليه بسبب ردِّه على كتاب «العثمانية»، وتواريه عن وجهه خجلاً أو هيبة، ما يشير إلى عزوفه عن استغلال تحريض المعتصم له ضد الجاحظ وغيره من البصريين.

ولم يكن الجاحظ الناقم الوحيد من تقريظ الإسكافي لكتبه، بل نقم عليه أيضاً المتكلم محمد بن عيسى البرغوث، ولعلَّ ذلك كان بسبب كتابه «بيان المشكل على برغوث». ومن نقمة الأخير

---

(1) النَّديم، الفهرست، ص213.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

. . .

على الإسكافي أنه خر ساجداً شكراً وحمداً عندما ورده خبر وفاة الإسكافي، مثلما كان يفعل الخلفاء عند سماعهم البشارة بقتل أو موت أحد الخصوم[1]! ويذكر عنه أن أبا الهذيل العلاّف كان يترفع عن مناظرته، أو حتى مجرد الكلام معه[2]، وعرفت مقالاته بالبرغوثية، وهي فرع من فروع النجاري المرجئة[3].

أما أكثر مناظرات أبي جعفر الإسكافي فكانت مع المتحدث أبو علي الحسين الكرابيسي (ت240هـ)، من أصحاب الشّافعي، الذي حاول تخليص نفسه من المحنة بقوله: «كلام الله غير مخلوق لكن اللفظ مخلوق». وعلى الرَّغم من أن هذا الرَّأي لا يصرح بأن القرآن مخلوق، لكن أحمد بن حنبل (ت241هـ) لم يقتنع به، فظل يعامله كقائل بخلق القرآن، وهناك منْ برر موقف ابن حنبل المذكور، بحجة: «لئلا يتذرع به إلى القول بخلق القرآن فسد الباب». وحينئذ قال الكرابيسي واصفاً الإمام ابن حنبل: «أيش نعمل مع هذا الصَّبي، إن قلنا مخلوق قال بدعة، وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة»[4]!

ومع اعتراف خصوم الاعتزال بأبي جعفر الإسكافي أنه: «أعجوبة في الذكاء وسعة المعرفة، مع الدِّين والتَّصوف والنَّزاهة»[5] فإن هناك من مؤرخي الملل والنِّحل من سعى إلى التَّقليل من قدره، كقول البغدادي فيه: «وقد فخم بعض المعتزلة

---

(1) المصدر نفسه.
(2) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص46.
(3) البغدادي، المِلل والنِّحل، ص143.
(4) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص550.
(5) المصدر نفسه.

من الإسكافي، بأن زعم أن محمد بن الحسن رآه ماشياً فنزل من فرسه، وهكذا كذب قائله؛ لأن الإسكافي لم يكن في زمان محمد بن الحسن، ولو أدرك محمد لم يكن محمد ينزل لمثله عن فرسه من تكفيره إياه، وقد روى الرَّازي عن محمد بن الحسن: أن من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته»[1]. ومحمد بن الحسن، الذي قصده البغدادي، هو الفقيه المعروف بابن فرقد، أحد فقهاء مدرسة الرَّأي الكوفية وصاحب الإمام أبي حنيفة النُّعمان، وكان ابن حنبل يعده من الجهمية.

أشار ابن حنبل إلى أن ابن فرقد حاول في يوم من الأيام إقناعه بالقول في خلق القرآن، كان ذلك أيام الرَّشيد؛ أي: قبل إعلان المحنة بكثير، فكيف يكون قد أفتى بتكفير الإسكافي من خلال تكفيره للمعتزلة؟! ومع هذا التَّصويب كان البغدادي محقاً في قوله بعدم معاصرة ابن فرقد لأبي جعفر الإسكافي؛ لأن الأول توفي السنة (189هـ)، بينما كان الأخير صبياً، وكان الرَّشيد قد نعاه والكسائي اللغوي حين توفيا في يوم واحد، بقوله: «دفنت اليوم اللغة والفقه»[2]. وفي العلاقة، المفترضة، بين ابن فرقد والإسكافي، يخطئ بعض الباحثين في تأكيد معاصرتهما، وكذلك في احتساب ابن فرقد على القائلين بإمامة المفضول قبل الفاضل، وبحق علي في الخلافة.

ذكر أبو المظفر الإسفرائيني الإسكافي قائلاً: «اقتدى في ضلالة القدرية بجعفر بن حرب، وكان أستاذه وزاد عليه»[3]. ويعلق

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص156.
(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك 89 ص174.
(3) الإسفرائيني، التَّبصير في الدِّين، ص79.

ابن حَزم على القول المنسوب للإسكافي بأن الله لم يخلق أدوات اللَّهو من الطَّنابير والمزامير والمعازف، بقوله: «كان من تمام هذا الكفر أن يقول: إن الله لم يخلق الخمر ولا الخنازير ولا مردة الشياطين»[1].

من الواضح، كان نصيب الإسكافي من الذَّم والقدح أقل بكثير من غيره من شيوخ الاعتزال، من بصريين وبغداديين، ولعلَّ ذلك يعود إلى عدم حضوره في واجهة الأحداث وصدور المجالس الخاصة، فالشُّهرة لها ضريبتها، ولو كانت قلة الذَّم نافعة لشخص الإسكافي فهي مضرة في البحث عن حياته وفكره؛ لأن معظم أهم المصادر ورد من الخصوم، وعلى وجه الخصوص في الملل والنِّحل. فكم يكون التَّشهير نافعاً في مثل هذه الحالة! وكم خدم ابن الرَّاوندي الباحثين في فكر المعتزلة من خلال كتابه «فضيحة المعتزلة»! فقد شجع على تقصي أفكارهم، بعد أن قدمها بأسلوب لافت للنَّظر يغري عدوهم ناهيك عن الصَّديق.

كانت ميول الإسكافي السياسية والفقهية واضحة في رواية ابن أبي الحديد (معتزلي بغدادي متأخر) بقوله: «كان أبو جعفر يقول بالتَّفضيل (تفضيل علي بن أبي طالب في الإمامة) على قاعدة معتزلة بغداد، ويبالغ في ذلك، وكان علوي الرأي، محققاً منصفاً، قليل العصبية»[2]. ويصف ابن أبي حديد طبيعة الخلاف بين الجاحظ والإسكافي، بقوله: «يتشعب الكلام بينهما، حتى يخرج عن البحث في الإسلامين (أيهما أسبق إسلاماً أبو بكر أم علي)

---

(1) ابن حَزم، الفصل 4 ص202.

(2) ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة 5 ص96.

إلى البحث في أفضلية الرَّجلين وخصائصهما»[1].

وأضاف ابن أبي الحديد: «ثم وقع بيدي بعد ذلك كتاب لشيخنا أبي جعفر الإسكافي، ذكر فيه أن مذهب بشر بن المعتمر وأبي موسى وجعفر بن مبشر، وسائر قدماء البغداديين أن أفضل المسلمين علي بن أبي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم ابنه الحسين ثم حمزة بن عبد المطلب، ثم جعفر بن أبي طالب، ثم أبو بكر بن أبي قحافة، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان»[2]. وينظم ابن أبي حديد، في ما بعد، هذا الرَّأي في أرجوزة يستهلها بالبيت الآتي:

وخير خلق الله بعد المصطفى
أعظمهم يوم الفخار شرفا[3]

لعلَّ كتاب الإسكافي «نقض العثمانية» ضد الجاحظ، الذي ضمه ابن أبي حديد إلى شرحه لنهج البلاغة يزيد المعرفة بميوله المذهبية وطريقة طرح حججه، وخصوصاً في مواجهته لشخصية كبيرة مثل الجاحظ. وقد جابهه الجاحظ بالتَّهكم والتَّجاهل عندما قال، على مسمع منه، وهو في السُّوق: «من هذا الغلام السَّوادي (الفلاح) الذي بلغني أنه تعرض لنقض كتابي»[4]!

بيد أن الإسكافي لم يكن نكرة، بل يوصف بأنه «عجيب الشأن في العلم والذكاء والصيانة، ونبل الهمة والنزاهة، بلغ مقدار

(1) المصدر نفسه 4 ص217.
(2) المصدر نفسه 4 ص645.
(3) المصدر نفسه.
(4) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص276.

علمه ما لم يبلغه أحد، وكان المعتصم يعظمه جداً»[1]، وقد ذكرنا ذلك في الفصل الخاص بالجاحظ! هذا كل ما وجدناه من تفاصيل في حياة أبي جعفر الإسكافي، منذ نشأته خياطاً أو إلى تلمذته عند جعفر بن حرب وزهده في محاباة المعتصم له.

في الجانب الفكري، يذكر ابن الرَّاوندي مقالة أبي جعفر الإسكافي في العلاقة بين العقل والعدل الإلـهي، بعد تحريفها، بقوله: «كان يزعم أن الله ليس بمستحق للوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، ولكن يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين»[2]. قد تبدو هذه الفكرة غير منطقية، ومن الصعب نسبتها بالصِّيغة التي وردت بها في «فضيحة المعتزلة» إلى الإسكافي، لكنها تظهر في كتاب «الانتصار» معبرة عن رؤية فلسفية، بعد تخليصها من تحريف ابن الرَّاوندي. وردت المقالة المذكورة في «الانتصار» بالآتي: «كان يزعم أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم، التي أنعم الله بها عليها، على أن الله ليس بظالم، فليس يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه، ما دلّ لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه... هذا قول أبي جعفر، وليس كل من ارتفع عقله كان مجنوناً ولا طفلاً»[3].

ويسأل أبو الحسين الخياط، وكذلك أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» السُّؤال الآتي: «فلو وقع الظُّلم منه كيف كانت تكون القصة؟»، ويجيبان، بعبارة واحدة، على لسان الإسكافي: «كان

(1) النَّديم، الفهرست، ص213، العسقلاني، لسان الميزان 5 ص250.

(2) الخياط، الانتصار، ص68.

(3) المصدر نفسه، ص69.

يقع والأجسام معراة من العقول الدَّالة بعينها على أنه لا يظلم»[1]؛ أي: ليس هناك ظلم سماوي على الإطلاق. والإسكافي في هذا

(1) المصدر نفسه. الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص253. يفسر معتزلة بغداد عدم جواز أن يكون الله ظالماً بفكرة اللطف؛ لأن الله لطيف لا يفعل الظلم أو لا يقدر عليه، وأن حجب لطفه كهدايته للناس إلى فعل الخير وتجنب الشر يُعد ظلماً، وفي ذلك ميول واضحة إلى الطموح نحو تجنب العذاب في الآخرة، بما يتعلق في الرحمة أو اللّطف الإلٰهي. وارتباطاً بتجنب العذاب ظهرت دعوات أخرى من قبل معتزلة آخرين، ملخصها أن يتحول المذنبون من كفار وغيرهم إلى تراب في الآخرة، أي: إلى عدم، كما ذهب إلى ذلك ثمامة بن أشرس وغيره. أما الذين يعتبرون اللطف ليس واجباً فيمثلون ذلك بالمثال التالي: «أن أحدنا إذا قدر على أن يُعطي ولده درهماً، ثم كان المعلوم أن هذا الولد لا يختار ما يصلحه أصلاً، فلا يجب أن يوصف الوالد بالعجز عن أن يلطف لولده؛ لأن قد انكشف أن لا لطف له» (المجموع في المحيط بالتكليف 2 ص400).

وما يقابل اللطف عند المعتزلة يقول المعتزلة البصريون بالأصلح الذي يعني: «أنه ليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم، ولا عنده هدى مما هدى به الكافر، والمؤمن هدىً مستوياً، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل» (الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل 3 ص164). ويبدو قول البصريين بالأصلح ورفضهم لوجوب اللطف ذا علاقة مباشرة بقاعدة الاعتزال الأساسية وهي نفي القدر، ومنها قولهم بعدم تدخل الله تعالى في تصرفات الإنسان، وكذلك في الأشياء بعد خلقها؛ أي: أنها تسير حسب ما طبعها الله عليها. أما مقولة اللطف فتبدو متقاطعة إلى حد ما مع تلك القاعدة، رغم ما فيها من خيال واسع في تعميم الخير والعدل وتراجع الشر والظلم. كذلك إن اللطيف إسم من الأسماء الحسنى. وللآخرين تفسيراتهم التي تختلف عن تفسير البغداديين، فمعنى اللطيف مثلاً عند الغزالي يقترب إلى حد ما من القول بالأصلح، عند البصريين: «أنه يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلم في إيصالها إلى المستصلح سبيل الرفض دون العنف، فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تم معنى اللطف» (الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص109).

الرَّأي لم يطرح جديداً على ما طرحته أُصول الاعتزال الأولى، في ربطها بين نفي القدر والعدل الإلـهي. لكن ربَّما الجديد، الذي جاء فيه، هو تشخيصه لخصوصية العقل في الاعتراف بهذا العدل، وسيادة الإنسان في الكون باعتباره الكائن العاقل، فمن يميز بين العدل والظلم من الكائنات كافة غير الإنسان، «صاحب العقل والروية»! على حد قول إخوان الصفا.

يبدو أن مؤرخي المِلل والنِّحل تابعوا ابن الرَّاوندي في تلاعبه بمقالة الإسكافي، لتظهر على لسان عبد القاهر البغدادي وسطاً بين مقالتين معتزليتين، الأولى: أن الله غير قادر على الظُّلم، والثانية: قادر عليه ولا يفعله، «فجعل (الإسكافي) بين القولين منزلة، بقوله: «إنه قادر على ظلم المجانين والأَطفال، ولا يقدر على ظلم العقلاء»[1].

تبنى الإسكافي فكرة اللُّطف وألَّف كتاباً فيها. ويفسر القاضي عبد الجبار «اللُّطف» بقوله: «ينبىء عن الحسن»[2]، ويقترن بالتَّوفيق إلى فعل الخير والعصمة عن فعل الشَّر. وفي العلاقة بين التَّكليف (الواجب) واللُّطف، يقول القاضي أيضاً: «إن التَّكليف يقتضي وجود اللُّطف، كما يقتضي وجود التمكين». وكان مصدر فكرة اللُّطف عند البغداديين هو بشر بن المعتمر، وموجز مقالته في ذلك: «أن عند الله لطفاً، لو أتى به لآمن جميع من في الأرض، إيماناً يستحقون عليه الثواب»[3].

في مسألة خلق القرآن، حاول الإسكافي التَّخفيف من لهجة

---

(1) البغدادي، المِلل والنحل، ص104.

(2) الأسدأبادي، المجموع المحيط بالتكليف 2 ص6.

(3) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص65.

المعتزلة في هذه المسألة، وخصوصاً في ظل المحنة. فهو مثلاً يقول: «يجوز أن يقال إن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يُقال إنه يتكلم». ويعلق البغدادي على ذلك قائلاً: «وسماه مكلِّماً ولم يسمه متكلماً»[1]. والفرق الذي قصده الإسكافي بين مكلم ومتكلم أن الكلام من فعله وليس من صفاته، ولعلَّ ذلك لا يتجاوز التَّلاعب بالألفاظ، أو أنه نوع من أنواع الكلام الدقيق، وصفه الإسفرائيني في بالخرافة[2].

لكن الإسكافي، في تلاعبه اللفظي هذا، نظر إلى مسألة خلق القرآن بمنظور آخر، فلو كانت هذه العبارة تحضر الجعد بن درهم (من أوائل القائلين بخلق القرآن) وأن هناك حاكماً يدرأ الحد بالشُّبهة، لما ذُبح الجعد صبيحة يوم العيد أمام النَّاس من قبل أمير العراق الأَموي، وذلك بعد اتهامه بتكذيب ما ورد في القرآن: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾. وارتباطاً بقول الإسكافي، الذي يرويه الأشعري في «مقالات الإسلاميين»: «أن الباري بكل مكان» فبالتالي «إن كلام الله سبحانه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، محفوظاً ومسموعاً ومكتوباً، وأنه يستحيل ذلك في كلام البشر»[3].

وتفادياً للالتباس المحتمل حول موقف الإسكافي، كونه شخص القرآن ـ في الرواية السابقة ـ بأنه كلام الله نورد قوله التالي: «إن كلام الله عرض (ليس جسماً) مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد»[4]. وقول الإسكافي: «إن الله لم يزل

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص155.

(2) الإسفرائيني، التبصير في الدِّين، ص79.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص599.

(4) المصدر نفسه، 193.

سميعاً بصير سامعاً مبصراً»[1] لا يعني إثبات صفات له، بل التأكيد على علمه بالمحيط، وأن السمع والبصر هما كناية عن العلم؛ لأن معظم العلم في الشيء يتحقق بالعادة من خلال هاتين الحاستين. ويوضح الأشعري قول الإسكافي، سالف الذكر، بقوله: «إنه سميع وبصير عنده وعند من وافقه، أنه لا تخفى عليه المسموعات والمبصرات». وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى إمكانية تحول الصِّفة، أي صِفة، من الصِّفات السَّبع (حي، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، عليم) عند المعتزلة إلى العلم المتعلق بالذات «فالسمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات، والبصر عبارة عن علمه بالألوان وسائر المبصرات، والكلام عندهم يرجع إلى فعله»[2].

تتفق الرِّوايات على أن وفاة أبي جعفر كانت السنة (240هـ)، وهناك من يؤخرها سنة واحدة،، قال المسعودي: «وفي السَّنة التي مات فيها ابن حنبل كانت وفاة محمد بن عبد الله بن محمد الإسكافي»[3]. كان ولده أبو القاسم جعفر كاتباً بليغاً، جعله المعتصم مسؤولاً عن أحد دواوينه، و«تجاوز كثيراً من الكُتاب، صنف كتاب المعيار والموازنة في الإمامة»[4].

خلَّف مؤلفات عديدة في الكلام والفلسفة منها حسب ما ورد في «الفهرست»: كتاب «البدل»، «على النظام في أن الطبعين يفعل بهما فعل واحد»، «الرد على منْ أنكر خلق القرآن»، «فضائل علي»،

(1) المصدر نفسه، ص506.
(2) الغزالي، المقصد الأسني، ص175.
(3) المسعودي، مروج الذَّهب، 5 ص21.
(4) النَّديم، الفهرست، ص213. والعسقلاني، لسان الميزان، 5 ص250.

«إبـطـال قـول مَـنْ قـال بـعـذاب (وردت تـعـذيـب) الأطـفـال»، «المقامات»، «الرد على المشبهة»، وأخيراً يذكر له قاضي القضاة في «طبقات المعتزلة» كتاب «القاضي بين المختلفة».

الفصل الخامس

عبد الرَّحيم الخَياط

«كان من بحور العلم، له
جلالة عجيبة عند المعتزلة»
الذَّهبي

عُرف أبو الحسين عبد الرَّحيم بن محمد الخياط، من بين شيوخ الاعتزال، بالمتكلم والمؤرخ. فإلى جانب رئاسته للاعتزال البغدادي، في عصره، كان أول معتزلي أرّخ لمقالات المعتزلة، بصريين وبغداديين، واستفاد من مذكراته بشأن المعتزلة مؤرخون عديدون. واقتدى به، في ما بعد، تلميذه أبو القاسم البلخي في كتابه «مقالات الإسلاميين»، ثم القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه «طبقات المعتزلة».

جُمع الكتابان مع كتاب «شرح العيون» للحاكم الجشمي في كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، وقام محقق النُّصوص فؤاد سيد باختزال كتاب البلخي «مقالات الإسلاميين» إلى باب المعتزلة فقط، وكتاب الحاكم إلى طبقتين للاعتزال، هما: طبقة القاضي عبد الجبار الأسدأبادي (ت415هـ) وطبقة أصحابه، ومنهم أبو رشيد النِّيسابوري، الذي حفظ مناظرات المعتزلة حول

الأرض والكون عموماً في كتابه «مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين».

كانت عملية جمع الكتب الثَّلاثة واختصارها، ووضع عنوان «فضل الاعتزال...» من عنديات المحقق بمثابة التَّشويه، رغم أن التَّحقيق كان مفصلاً للشخصيات والأحداث. وقلما يستغني الباحث في مقالات الاعتزال أو مقالات المتكلمين الآخرين عن كتاب أبي الحسين الخياط «الانتصار»، الذي كان سبب تصنيفه هو الرد على ادعاءات ابن الرَّاوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة»، على حد تعبيره، وكانت الفائدة أن الأخير هيأ للخياط سبباً لتصنيف كتاب بأصحابه، ليحفظ في الوقت نفسه كتاب ابن الراوندي من الضِّياع. أما على المستوى الفكري فليس هناك ما ينفرد به الخياط عن غيره من شيوخ الاعتزال سوى تسمية الأشياء قبل وجودها (العدم) بالذَّوات والجواهر والأجسام.

لم تذكر المصادر شيئاً عن انحدار أبي الحسين الخياط، أكثر من الإشارة إلى نشأته ببغداد، وتلمذته على يد جعفر بن مبشّر. وقد أرّخ له تلميذه البلخي بقوله: «وفي زماننا هذا، شيخنا أبو الحسين الخياط (...)»[1]. وعلى الرَّغم مِنْ تلمذة أبي القاسم البلخي عند الخياط، واستشارته في تأليف كتبه لكن أبا علي الجُبَّائي، شيخ الاعتزال البصري، فضله على آستاذه بقوله: «هو أعلم من أستاذه أبي الحسين الخياط»[2].

---

(1) البلخي. فضل الاعتزال، ص74.

(2) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص297، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص85.

كان الخياط معتزاً بتلميذه، ويخشى انتسابه إلى منافسه البصري، فقد حذره عند سفره من بغداد إلى خراسان أن لا يكون طريقه على البصرة «لأنه خاف أن يُنسب إلى أبي علي (الجُبَّائي)»[1]. قال ابن الأثير: إن الخياط يقال لمن يخيط الثِّياب، اسم ونسبة إلى مذهب، أما المذهب، الخياطية، فهي فرقة من المعتزلة، ينتمون إلى أبي الحسين الخياط[2]. وما قاله النَّديم عن منزلة الخياط العلمية بين متكلمي عصره: «كان رئيساً متقدماً، عالماً بالكلام، فقيهاً، صاحب حديث، واسع الحفظ، يتقدم سائر المتكلمين من أهل بغداد»[3].

كذلك ذكره، معاصره، أبو زيد البلخي (الكاتب والخطيب أحمد بن سهل توفي 322هـ)، قائلاً: «من أهل الدِّين والورع والعلم، بلغ العلم ما جاوز نظراءه، وتقدم كثيراً ممن سلف، وله كتب ناهيك بها جودةً وإتقاناً وإنصافاً، مع الأخلاق الجميلة»[4]. ويتجرد شمس الدِّين الذَّهبي، هذه المرة، من العصبية ضد الاعتزال فيقول بحقه: «شيخ المعتزلة البغداديين، له الذَّكاء المفرط والتَّصانيف المهذبة، وكان من بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجُبَّائي»[5].

تحلّق حول أبي الحسين الخياط تلامذة ينحدرون من مشارب

---

(1) الأسدأبادي، المصدر نفسه، ص296.

(2) ابن الأثير، اللُّباب في تهذيب الأنساب 1 ص398.

(3) العسقلاني، لسان الميزان 4 ص10. لا توجد في طبعة الفهرست التي بين أيدينا.

(4) المصدر نفسه.

(5) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 14 ص220.

فكرية وفقهية مختلفة. ومن العادة أن يتحلق التَّلاميذ وهم من المذهب الواحد، أو المنهل الفكري نفسه، لكن في حال الخياط لم يبد غريباً، فهناك من المعتزلة: الحنفي، والشَّافعي، والمالكي، إلا الحنبلي، فمن المحال آن يكون معتزلياً، وذلك لوجود التَّعارض الكلي في الفكر وطريقة التفكير، إضافة إلى وجود تاريخ من الصِّراعات المريرة بين الجانبين. وما يتعلق بالمذهب الزَّيدي، الذي يُعدّ الخياط من أشياعه لأنه بغدادي الاعتزال، فليس هناك جفوة كبيرة بينه وبين المذاهب الثَّلاثة المذكورة، وما زال هذا الانفتاح قائماً. فعلى حد علمنا، لا يوجد بصنعاء ولواحقها، لا الأمس ولا اليوم، مسجد خاص بالزَّيدية وآخر خاص بالشَّافعية. فالصَّلاة تقام بالطريقة نفسها، ولعلَّ هناك اختلافاً طفيفاً لا يستوجب فصل المسجد، مثل إرسال اليدين أو ضمهما إلى الصدر، لكن الأمر مختلف بين السُّنَّة والشِّيعة (من غير الزَّيدية) في بلدان أُخر.

على أية حال، تُعدّ ظاهرة طلب العلم أو التَّلمذة على يد شيوخ من مذاهب أُخر ظاهرة إيجابية، فالأمر ينطوي على سعة في صدور الأولين، وأن كان الأمر يتجاوز حدود الانتماء المذهبي. وتفيد الرِّواية أن أبا الحسين الخياط كان يبادل تلاميذه القلق والحذر، وهم يتوجهون إلى مجلسه بسرية، كرئيس للمعتزلة في عصره، ويشير هذا إلى أن السَّائد، عصر ذاك، لا يسمح بمثل هذا التَّجاوز، لكن هناك من يتجاوز إلى الانفتاح والتَّسامح.

لعلَّ ما كان يدور في أذهان التلاميذ والشَّيخ، في آن واحد، أن المعرفة هي المعرفة، إن صدرت من معتزلي أو من أشعري، وما يصدقه العقل هو الصحيح. ورد في الرِّواية: «يختلف إليه

(الخياط) أبو العباس بن سُريح من الشَّافعية، ويختلف ابن منتاب من المالكية، ويختلف إليه الأيادي من الظَّاهرية على أفراد، فقيل إنه دخل أحدهم الدَّرس عليه، فجاء الثَّاني يستأذن فيه، فستره في البيت، ثم إنه جمع بينهم وقال: لا معنى لكتمان في ما بينكم، وقد عرف بعضكم من بعض الرَّغبة في الدَّرس عليَّ»[1].

وصف علي سامي النشار في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» أبا الحسين الخياط بـ «مؤرخ المعتزلة الممتاز»، وهذا الوصف له علاقة بكتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»، وهو أثر نادر من آثار الاعتزال في القرن الثالث الهجري. وكذلك أسند المسعودي في «مروج الذهب» رواية إلى أبي الحسين الخياط، تفيد بتحديد سنة وفاة أبي الهذيل العلَّاف وغيرها من الرِّوايات، واهتمام مؤرخ مثل المسعودي برواية الخياط، أو تلميذه البلخي، له دلالته، فلعلَّه اطلع على كتاب تاريخي للخياط غير كتاب الانتصار، الذي لم تأت فيه مثل هذه المعلومة، أو ما يشبهها من التوثيقات.

كان الخياط المؤرخ «أحفظ النَّاس باختلاف المعتزلة في الكلام، وأعرفهم بأقاويلهم، وقد كان الشَّيخ أبو القاسم (البلخي) يكاتبه، بعد العَود من عنده، حالاً بعد حال، فيعرض من جهته ما خفي عليه، فجواباته عن مسائله كثيرة»[2]. والمثال على ذلك، ما قاله البلخي: «كتب إليَّ بتوبة جعفر (ابن حرب) من هذا القول (اللُّطف) أبو الحسين الخياط». ومن حصيلة تلك الجوابات كان كتاب البلخي «المقالات».

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص301.

(2) المصدر نفسه، ص297.

أما الشَّاهد الحاضر على اهتمام أبي الحسين الخياط بكتابة تاريخ المعتزلة، كما أسلفنا، هو كتابه «الانتصار». وكان شمس الدِّين الذهبي ذكره باسم «نقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة»، وذكره ابن المرتضى باسم «الانتصار»، بعد قوله عن الخياط: «له كتب كثيرة في النُّقوض على ابن الراوندي»[1].

قال محقق الكتاب المستشرق السويدي هنريك نيبرج أن النسخة التي حققها، ونشرها العام 1925م بالقاهرة، كانت منسوخة العام 347هـ (خلال العصر البويهي). وورد في أول المخطوطة تحذير يفيد بتحريم تداولها بين النَّاس، وكان مصدره الفقيه الشَّافعي، في زمانه، محمد الصُّيدي، جاء في نص التَّحذير، أو التَّحريم: «فوجد فيه الاعتناء بكلام المعتزلة، والذبَّ عنهم، والأجوبة عن كلامهم، فظهر له من ذلك أن مؤلفه معتزلي، فينبغي ألا يطالَع وأن يجتنب». ولو كنتُ مكان المستشرق (نيبرج) لتركتُ هذه العبارة على صدر الكتاب، شهادة حية على التَّعصب ضده، وما تمثله من براءة لابن الراوندي، فقد كان «الانتصار» نقمة عليه بعد مماته!

تفيد رواية أحمد تيمور باشا أن كتاب الانتصار، على خلاف ما حُذر من مطالعته، وجد العناية، في ما بعد، من قبل مالكه الشَّيخ طاهر الجزائري (مؤسس ومدير الدَّار الظَّاهرية للكتب بدمشق، توفي السنة 1920). إذ «طلب من أصحاب المطابع، بل كرر منهم، أن يعتنوا بطبع هذا الكتاب العظيم قدره». لكن التَّحذير السَّابق، المسجل على صدر المخطوطة، رغم قدمه

(1) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص85.

وظروفه المختلفة ظل عائقاً أمام نشر «الانتصار»، فقد رفضت المطابع طباعته آنذاك. وقد كتب الشَّيخ الجزائري مقالاً وافياً عن الاعتزال وأهميته الفكرية بعنوان «أصل المعتزلة» (مجلة المقتبس 1908)، أعاد نشره محمد كرد علي في كتابه «القديم والحديث» (مصر 1925م، ص148). وبعد عامين، من نشر المقال، المذكور، بادرت الدَّار المصرية إلى شراء الكتاب «الانتصار» من الشَّيخ الجزائري ليكتشفه، في ما بعد، المستشرق (نيبرج)، وينشره بعد تحقيقه، ووضع مقدمة وافية له.

كان العنوان المسجل على غلاف المخطوطة «الاكتفاف»، ولولا رواية ابن المرتضى التي أشارت إلى عنوانه بـ«الانتصار» لكان اسم الكتاب المقترح، بسبب تلف بعض الحروف، من قبل (نيبرج)، «الاكفاء». ويفصح أبو الحسين الخياط في مقدمة كتابه عن دافع التَّأليف الرئيسي قائلاً: «كتاب الماجن السَّفيه (ابن الراوندي)، وفهمت ما ذكر فيه، فرأيته كتاب إنسان حنق على أهل الدِّين شديد الغيظ على المسلمين»[1]. وفي ردوده على فقرات كتاب «فضيحة المعتزلة»، فقرة فقرة، يؤرخ الخياط لمقالات كبار شيوخ الاعتزال من معاصري ابن الرَّاوندي، ومقالات متكلمين آخرين، كذلك يؤرخ فيه للتباين في المقالات بين الاعتزال والتَّشيع.

بالمقابل حفظ ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» مقالات الاعتزال، حتى أحد الباحثين العراقيين استل عبارات ابن الراوندي من كتاب الانتصار فأصدر منها كتاب «فضيحة

---

(1) الخياط، الانتصار، ص11.

المعتزلة»، لكن الباحث المذكور لم يكن دقيقاً، فقد خلط كلام ابن الراوندي مع كلام الخياط، على سبيل المثال لا الحصر، هل يُعقل أن ابن الرَّاوندي يقول على نفسه: «ثم أن الماجن السَّفيه بعد هذا شتم أبا الهذيل وسبّه بما أولى به، وقد برأ الله أبا الهذيل منه»[1]، أو قوله: «ثم أن الماجن السَّفيه ذكر معمراً فاستعمل الكذب عليه، ما استعمله فيمن كان قبله»[2].

في المجال الفكري ينفرد أبو الحسين الخياط في قوله: إن المعدوم شيء وجوهر وجسم. وقد عُرف والقائلين معه بالمعدومية «لافراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات»[3]. ويُلخص أبو معين النَّسفي مقالة الخياط المذكورة بقوله: «إن من كان في حالة الوجود جسماً يكون في حالة العدم أيضاً جسماً»[4].

قالها الشَّهرستاني، بتفصيل أكثر، بعد أن يصف صاحب المقالة بالمغالاة: «إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً، وقال: الشَّيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهرٌ في العدم، والعرض عرضٌ في العدم، كذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث، واطلق على المعدوم لفظ الثُّبوت»[5]. ومن الواضح، أن القول بشيئَية العدم، مرحلة ما قبل الوجود، تُفضي بالتَّالي إلى القول بقِدم الوجود:

---

(1) فضيحة المعتزلة، ص107.

(2) المصدر نفسه، ص121.

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص165.

(4) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص75.

(5) الشَّهرستاني، الملل والنحل 1 ص٧٦.

لأن الأشياء، حسب هذه المقالة، قبل ظهورها للوجود كانت أشياء.

من المسائل التي كُفر عليها المعتزلة هي مقالتهم: «المعدوم شيء؛ أي: ثابت متقرر في الأزل!»[1]، فكيف يكون الأمر تجاه أبي الحسين الخياط وقد عدَّ المعدوم جسماً؟ بلا شك، انتقد شيوخ معتزلة هذه المقالة قبل غيرهم، وذلك لحساسيتها بالنِّسبة لنفي الصِّفات، وفلسفتهم الخاصة في التَّوحيد. فقد قال أبو علي الجُبَّائي عنها: «إن قوله (الخياط) يؤديه إلى القول بقدم الأجسام»[2].

يعلق البغدادي على ما رواه عن الجُبَّائي، بقوله: «وهذا الالتزام متوجه على الخياط، ويتوجه مثله على الجُبَّائي وابنه (أبو هاشم) في قولهما: إن الجواهر والأعراض كانت في حالة العدم أعراضاً وجواهر»[3]. لكن الخياط برر مقالته، في جسمية المعدوم، بما يوحي إلى فكرة أن الكون خُلق دفعة واحدة، وينشأ حسب قانونية محددة، وليس هناك شيء من لا شيء. قال مبرراً: «كيف وأنه لو لم تكن الذَّوات ثابتة في العدم، متميزة بذواتها في القدم، كما تتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها من جهة أن التَّخصيص بالوجود، والقصد له تميزه عند الفاعل، وإلا كان الإيجاد الموجود لا تعرف هويته، ولعله يقع جوهراً وعرضاً»[4].

---

(1) الجرجاني، شرح المواقف 2 ص191.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص165.

(3) المصدر نفسه.

(4) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص279 ـ 280.

إن مقالة الخياط المذكورة تقود، بشكل وآخر، إلى الاعتقاد بقدم الوجود، لكن من غير المعقول أن يكون الخياط قد قصد بالفعل إلى نقض فلسفة التَّوحيد المعتزلي، في ما ذهب إليه، وما كان أهل الاعتزال كافة يلحون لإثباته ألا وهو تفرد الله بالقدم، ويعني هذا أنه خرق أهم أصل من أُصول الاعتزال! وبطبيعة الحال، إن المعتزلة في مثل هذا الموقف لا يخفون تناقضهم بين الاحتفاظ بنقاوة الأُصول وأهمية العقل وما يتوصل إليه، وما يستجد في العلم الدَّقيق (الفلسفة) من مستجدات.

تدرّج المعتزلة بمفهوم العلاقة بين الوجود والعدم من القول: إن المعدوم معلوم ومذكور، دون تسميته شيئاً، إلى القول: بشيئيته ثم القول: بجوهريته وجسميته. والأمر لا يخلو من التَّأثر بالفلسفة اليونانية، ولا سيما فلسفة أرسطوطاليس في العلاقة بين الهيولى والصُّورة.

لكن الأمر ليس بالطَّريقة التي عامل بها الشَّهرستاني أفكار المعتزلة الفلسفية، ومن ذلك قوله الذي يتكرر كثيراً بعبارات مختلفة في كتابه «المِلل والنِّحل»: «إنهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقروا شيئاً من كتبهم، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فكسوه مسألة المعدوم»[1]، أو مثلما دعاهم البغدادي بـ«مخانيث الخوارج»[2]؛ أي: تابعي الخوارج في مقالاتهم.

إن غير النَّاضج من المعارف ينضج، فقد سبق أن شخص

(1) الشَّهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص159.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص99.

الشَّهرستاني مقالة نفي الصِّفات عند واصل بن عطاء بعدم النُّضج أيضاً، ولكن هل ظلت مقالات الاعتزال مقيدة بهذا الوصف؟ إن الأمر بدون شك، يتعلق بمسائل تشغل الفكر المعتزلي على الدَّوام، وقد لا يحتاج القول فيها إلى بداية غير نضيجة أو إلى نقل حرفي عن الفلسفة اليونانية.

من المسائل التي حاول الفكر المعتزلي الرَّد عليها في مقالتهم بالعدم: أين كان الوجود قبل أن يوجد؟ وما علاقة ذلك بعلم الله؟ وما هو الغيب؟ هل هو العدم المطلق أم العدم الممكن؟ وإلى غير ذلك. وحسب إيمان المعتزلة الكلي بالعقل فإن مناقشة مثل هذه الأَمور غير ممتنعة، ومن الطَّبيعي أن تختلف الإجابات، وهذه الإجابات بحد ذاتها هي فلسفة ناضجة.

تطورت مقالة العدم عند المعتزلة من قول أبي الهذيل العلاَّف بالعدم المعلوم، الذي ظهر إلى الوجود بكلمة الله «كن». ثم قول تلميذه أبو يعقوب الشَّحام بشيئية المعدومات، وبعد ذلك ظهرت فكرة الخياط، محاولة للرَّد على التَّساؤلات المذكورة آنفاً. وعند النَّظر في مقالة جسمية العدم عند الخياط نجدها مستمدة من فكرة إبراهيم النَّظام «الكمون والمداخلة»، التي أشرنا إليها سابقاً. والأشياء، حسب هذه الفكرة، لم تظهر من العدم المطلق، بل من مقدمات تدل عليها. وعلى حد فهمنا لمقالة الخياط، وعلاقتها بمقالة النَّظام فإنه ليس هناك ما سيُخلق في هذا الكون، زيادة على ما هو مخلوق، بل إن الأشياء تظهر للوجود من مكامنها، ويطلق على هذا اللاوجود اسم العدم الممكن.

يلفت أبو معين النَّسفي (أشعري المذهب) في «تبصرة الأدلة» الانتباه إلى العلاقة بين مقالة المعتزلة، الخاصة بالإرادة،

وبين الخلق من العدم. قال ناقداً: «لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد، على هيئة واحدة، وصفة واحدة، خصوصاً عند تجانس المفعولات»[1]. ومن المعروف أن جماعة من مفكري الاعتزال، ومنهم إبراهيم النَّظام، وأبي الحسين الخياط، ينفون أن يكون الله تعالى مريداً، وأنه، حسب رأيهما، مريد على المجاز لا على الحقيقة[2]، وتصاحب الإرادة، عادة، الرَّغبة فلا قوة إرادة دون حافز رغبة، ولا يجوز أن يوصف الله بذلك.

وفقاً لهذه الفكرة ليس هناك خلق جديد على ما هو موجود أول مرة، فالشَّيء إما ظاهر للوجود أو كامن سيظهر في وقت ما، والعدم الكامن عند الخياط هو جسم تجري عليه خصائص الأجسام الموجودة. إن فكرتي المداخلة والكمون، وجسمية العدم قد تشيران إلى وقت واحد في خلق المخلوقات، مع تقدم وتأخر في الوجود، لكن من الصَّعب الاستدلال منهما على تماثل الهيئة والصِّفة بين الأشياء، التي توهمها أبو معين النسفي من نفي المعتزلة للإرادة. فالمعتزلة أشاروا في مقالات عديدة إلى أن الأشياء تحمل إمكانات مختلفة تتمايز فيها كجواهر وأعراض.

فعلى حد قول أبي القاسم البلخي: «إن في الحنطة خاصية، وإنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، ما دامت الطَّبيعة والخاصية فيها، وإن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر»[3]. ورغم الخلاف المعروف بين البصريين والبغداديين، وافق شيخا الاعتزال البصري، أبو علي الجُبَّائي وولده أبو هاشم،

---

(1) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص374.

(2) المصدر نفسه 1 ص375.

(3) النِّيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص133.

الخياط في مقالته بخصوص المعدوم بقولهما: «إن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه»[1]. بينما اختلف حولها تلميذه أبو القاسم البلّخي بالقول: «إن المعدوم لا يوصف بأنه جوهر، ولا بأنه عرض، وامتنع أن يجري عليه اسمٌ، غير قولنا شيء»[2].

هناك مقالات أُخر وافق فيها الخياط معتزلة آخرين، منها القول بتحكم الأشياء بعلاقاتها ووجودها؛ أي: رفض تجاوز القانون الطبيعي. ويقول الأشعري منتقداً مثل هذه المقالة، التي ينسب أصلها إلى أبي جعفر محمد الإسكافي: «أنكر كثير من أهل الكلام ما حكيناه عن مجامعة الحجر الجو أوقاتاً من غير أن يحدث الله سبحانه انحداراً، ومجامعة النار الحطب أوقاتاً من غير أن يحدث اللّه إحراقاً. وكذلك أنكروا كون الإدراك مع العمى، والكلام مع الخرس، ووقوع الفعل بقدرة معدومة»[3].

لكن إنكار ما اعتقده الأشاعرة، في ما بعد، من إمكانية حدوث ما هو خارج القانون الطَّبيعي للأشياء، أو ما جبلها الله عليه من نظام دقيق، يرجع إلى الجيل الثَّاني من الاعتزال وهما البغدادي بشر بن المعتمر، والبصري معمر بن عباد السُّلمي، وليس إلى الإسكافي، وذلك في مقالة «فعل الأجسام بطباعها». أما ما ورد على لسان الإسكافي والخياط فهو مجرد استلهام تلك المقالة، وإخراجها بصيغ مغايرة.

اختلفت الرِّوايات في تحديد وفاة أبو الحسين الخياط السنة

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) المصدر نفسه.

(3) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ص314.

(290هـ)، لكنه في كل الأحوال توفي بعد ابن الرَّاوندي بعقود، فقد قال الخياط في «الانتصار» متشفياً بابن الراوندي: «حتى أهلكه اللّه». وفاة الأخير كانت على الأرجح السَّنة (250هـ). يذكر الذَّهبي للخياط في «سير أعلام النبلاء»، من غير كتاب «الانتصار»، عناوين الكتب الآتية: «نقض نعت الحكمة»، و«الرَّد على مَنْ قال بالأسباب». وذكر له العسقلاني في «لسان الميزان» كتاب «الرَّد على مَنْ أثبت خبر الواحد».

الفَصل السَّادس

عبد الله البلخي

«لا يجوز أن يكون الجوهران
مفترقين ولا ثالث بينهما»
البَلخي

لو تُرك للمعتزلة الموقع الرِّيادي في الحركة الفكرية، كما كانوا عليه خلال عهد المأمون ـ الواثق، والعهد البويهي تحت رعاية الوزير ابن عباد، لربما تحققت انجازات فكرية وعلمية رائعة نسبة لذلك العصر. وما يؤكد ذلك تحول مقالات الاعتزال تدريجياً من الكلام والفلسفة إلى العلم الخاص، مثل الفيزياء والفلك.

لقد تحول الخلاف الكلامي بين البصريين والبغداديين، من أهل الاعتزال، إلى خلاف علمي حول سقوط الأجسام، وشكل الأرض، وأصل الألوان، وأصل اللغة. وردت هذه المقالات، لأول مرة في تاريخ الاعتزال، في كتاب «عيون المسائل» لأبي القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، الذي عُدَّ من مفقودات المعتزلة أيضاً. وفي الوقت الذي عاد فيه الاعتزال البصري، بواسطة الجُبَّائيين محمد بن عبد الوهاب وولده عبد السلام، إلى حاضنته

الأولى البصرة، استقوى الاعتزال البغدادي في مواطن أُخر. فقد أشهره البلخي بنيسابور، ومن هناك إلى آفاق أوسع، بعد أن كان موجوداً فيها كحركة سياسية على يد رسل واصل بن عطاء الأوائل.

يتحدر أبو القاسم البلخي من أفغانستان، وكانت موالاة أسرته لقبيلة كعب العربية، التي تقطن منذ زمن طويل بالأهواز، والتي هي لزمن قريب تُعد من توابع البصرة. وبالموالاة اشتهر بالكعبي، إضافة إلى تسميته بالبلخي نسبة إلى مسقط رأسه بلخ (من أفغانستان اليوم)، وبالحنفي، أحياناً، نسبة إلى انتمائه الفقهي، حيث عدَّ من طبقات المذهب[1]. واستقر بنيسابور بعد أن كان مقيماً فترة طويلة ببغداد، ولم ينقطع عنها نهائياً، بل ظل يتردد عليها بين الحين والآخر، وصدى فكره لا يغيب عن مجالسها.

حصل أن زار أحد تلامذته النيسابوريين بغداد، فانتشر الخبر بين العلماء وطالبي العلم: «قد جاء غلام البلخي فتعالوا ننظر إليه (...) وكان، مدة مقامه، بها كأنه نبي مرسل، بلغهم على لسانه وحي منزل»[2]. وفي زيارة بغداد طلب من البلخي التحكيم في مجلس من مجالسها المعروفة آنذاك، وكان أحد المتناظرين حبراً من أحبار اليهود، وعندما حاول الأخير تجاهل منزلته بقوله له: «ما يدريك ما هذا»! أجابه البلخي: «أتعرف ببغداد مجلساً للكلام أجل من هذا؟ أتعلم من المتكلمين أحداً لم

(1) ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية 2 ص296.

(2) الحموي، معجم الأدباء، ص1491.

يحضره؟ فرأيت أحداً منهم لم يقم إليَّ ويعظمني، فتراهم فعلوا ذلك وأنا فارغ؟»[1].

خصَّ أبو حيان التَّوحيدي (ت414هـ) البلخي بالثَّناء قائلاً: «وناهيك بأبي القاسم عالماً وراوياً وثقة»[2]. قال هذا مع أن التَّوحيدي قد أظهر، في المصدر نفسه، ضيقه من الاعتزال: «ما أدري ما أقول في هذه الطَّائفة التي نبعت آراء مشوبة، وأهواء فاسدة، وخواطر لم تختمر، وفروعاً لم يؤسس لها أصولاً، وأصولاً لم تشرع على محصول»[3]. وبالتَّالي يصعب الرُّكون إلى موقف ثابت لأبي حيان، فهو على حد القول الشَّائع «يجبر ويكسر»! فتراه، بعد قوله السابق، يسمي عمرو بن عبيد «شيخنا وشيخ الإسلام، وشيخ العدل والتَّوحيد»[4].

بلا شك، قال التَّوحيدي هذا كراهة للوزير الصَّاحب بن عباد، الزَّيدي المعتزلي، ولم ينج من ثلبه أبو عبد الحسين البصري المعتزلي كونه أستاذ الصَّاحب: «وهذا حديث شيخه وإمامه، ومرشده بزعمه، وهو المرشد والهادي لمن أخذ عنه واقتدى به، يا قوم! أين ذهب بكم، ما هذا العمى الذي قد غلب عليكم»[5]! كذلك قال فيه: «وكتب هذا إلى ذاك بالمرشد، وأي إرشاد كان عنده، وكيف يكون مرشداً من ليس برشيد، وكيف يكون

(1) المصدر نفسه. النَّديم، الفهرست، ص219، الداودي، طبقات المفسرين 1 ص223.

(2) التَّوحيدي، البصائر والذخائر 1 ص173.

(3) المصدر نفسه 1 ص404.

(4) التَّوحيدي، مثالب الوزيرين، ص184.

(5) المصدر نفسه، ص154 ـ 155.

رشيداً من لا يفارق الغيَّ! إن كنت تشك في أمره فانظر إلى غلمانه»[1].

أما ما ورد في مدح المعتزلة من قبل التَّوحيدي فلعلَّه كان بدافع تلمذته على يد النَّحوي المعتزلي علي بن عيسى الرُّماني (ت384هـ)، وبأثر ذلك قال البعض بميله نحو الاعتزال. وقد علق العسقلاني، على التَّوحيدي لثنائه على البلخي قائلاً: «وهذا ما يطعن به على التَّوحيدي»[2]. والحقيقة أن الأمر سيان عند التَّوحيدي، فعتب العسقلاني لديه لا يؤخر ولا يقدم، ما دامت المثالب ضده لا تعدّ ولا تحصى! فهذا ابن القاضي شهبة (ت790هـ) يقول: «زنادقة الدُّنيا أربع: بشَّار بن بُرد، وابن الرَّاوندي، وأبو حيان التَّوحيدي، وأبو العلاء المعريِّ»[3].

كانت لأبي القاسم البلخي خلافات عديدة مع متكلمي عصره من المعتزلة وغيرهم، أسفر بعضها عن تأليف النَّقائض المفيدة في غربلة الآراء، والوقوف على الصَّائب منها، إضافة إلى أنها وسيلة مهمة في الحفظ والتوثيق. فلولا ردود البصريين على كتاب «عيون المسائل» لما وصل شيء من مقالات البلخي. وكذلك الحال بالنسبة لكتاب ابن الراوندي «فضيحة المعتزلة» أو كتاب الجزء لإبراهيم النَّظام وغيره.

وروى ابن العبري بعض خلافات البلخي مع أحد مشاهير عصره من العلماء، الفيلسوف أبي بكر بن زكريا الرَّازي، فقد ألَّف

---

(1) المصدر نفسه، ص151.

(2) العسقلاني، لسان الميزان 3 ص320.

(3) الحنبلي، شذرات الذَّهب 2 ص302.

كتاباً ضده باسم «الانتقاد للعلم الإلـهي على الرَّازي»، ثم يسعى إلى إلغاء الرَّازي كعالم متعدد المواهب. قال للرَّازي: «رأيتك تدعي ثلاثة أصناف من العلوم، وأنت أجهل النَّاس بها، تدعي الكيمياء وقد حبستك زوجتك على عشرة دراهم، فلو ملكت يوماً قدر مهرها ما رافعتك إلى الحاكم، وتدعي الطِّب وتركت عينك حتى ذهبت، وتدعي النُّجوم والعلم بالكائنات، وقد وقعت في نوائب لم تشعر بها حتى أحاطت بك»[1].

ويعلق ابن العبري بكلمة حق على هذا الإجحاف بحق عالم بحجم الرَّازي بقوله: «الطَّعن الأول مباين لما نُقل من حسن رأفته (الرَّازي) بالفقراء، ولا يبعد أن الآخر قول حاسد». لكن مثلما حاول البلخي مع الرَّازي هناك مثل عبد القاهر البغدادي قلل من شأن البلخي، وهو تعسفاً أيضاً، فقد وصفه بـ«حاطب ليل، يدعي كل شيء، وهو خال من كل شيء»[2].

شغل أبو القاسم البلخي منصباً وزارياً في إمارة بلخ للأمير «أحمد بن سهل بن هاشم المرزوي»[3] مقابل ألف درهم شهرياً، وعلى ديوان رسائل الإمارة كان صديقه أبو زيد البلخي، وكان يتنازل عن مائة درهم من راتبه سراً عن طريق راعي الخزينة لصالح أبي زيد، فيكون راتب الأخير ستمائة درهم. وظل على هذا المنوال حتى أدى الصِّراع على الإمارة إلى سجنه، ثم خلاصه عن طريق وزير المقتدر العباسي علي بن عيسى، الذي أنفذ من يطلق

(1) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص158.
(2) البغدادي، الملل والنِّحل، ص127.
(3) جواد، الضائع من معجم الأدباء، ص32.

سراحه ويحضره إلى بغداد»[1]. وقيل بحق البلخي وصديقه أبي زيد: إن بلخ أخرجت أربعة من المشاهير منهم: أبو القاسم البلخي في علم الكلام، وأبو زيد البلخي في البلاغة والتأليف، حتى لُقب بجاحظ بلخ[2].

ويذكر ياقوت الحموي، في أوراقه الضائعة، موقفاً يشير إلى نزاهة أبي القاسم البلخي، وتعففه عن الثَّراء: «سمعت أن الأمير أحمد بن سهل بن هاشم كان ببلخ وعنده أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، وأبو زيد ليلة من الليالي، وفي (يد، م ج) الأمير عقد لآلئ نفيسة ثمينة، تتلألأ كاسمها ويتوهج نورها، وكان (العقد، م ج) حمل إليه من بعض بلاد الهند حين افتتحت، فأفرد الأمير منها عشرة أعداد وناولها أبا القاسم، وعشرة أعداد أخر وناولها أبا زيد، وقال: هذه اللآلئ في غاية النفاسة فأحببتُ أن أشرككما فيها، ولا أستبد بها دونكما، فشكر له ذلك، ثم إن أبا القاسم وضع لآلئه بين يدي أبي زيد وقال: إن أبا زيد من هو مهتم بشأنهن، فأردتُ أن أصرف ما بزَّني به الأمير إليه لينتظم في عقدهنَّ. فقال الأمير: نِعمَ ما فعلت، ورمى بالعشرة الباقية إلى أبي زيد، وقال: خذها، فلستُ في الفتوة بأقل حظاً ولا أوكس سهماً من أبي القاسم»[3].

كان ثمن تلك الآلئ، التي رفضها البلخي، بطريقة مهذبة خشية من حرج الأمير، حوالى ثلاثين ألف درهم، ويُعد هذا المبلغ ثروة كبيرة، فهو يعادل سنتين ونصف من راتب البلخي الشَّهري،

---

(1) النَّديم، الفهرست، ص219.

(2) الحموي، من معجم الأدباء 6 ص2652.

(3) جواد، الضائع من معجم الأدباء، ص31.

وخمس سنوات من راتب أبي زيد. أُثيرت حول وظيفة البلخي الوزارية تساؤلات عديدة، أصلها السُّلوك الذي اعتاده معتزلة بغداد، وتجسد بوضوح في مواقف شيوخهم الأوائل. ورغم تركه للوظيفة المذكورة مضطراً لكن مؤرخين معتزلة، مثل القاضي عبد الجبار وأحمد بن المرتضى، أشارا إلى توبته وعزوفه عنها مختاراً بقولهما: «فلما عدل عن ذلك وتاب، تتبع ذلك وأصلحه»[1].

ومذهبياً، عُدَّ أبو القاسم البلخي من طبقات الحنفية، وكما سبقت الإشارة إلى أن التَّنافذ بين المذاهب، الفقهية والكلامية جائز، ولكن بحدود. وورد اعتراف في معاجم الحنفيين أنه كان «يصرح في الاعتزال بالكتب»[2]. وعلى خلاف ما يشاع عن المذهب الحنفي يذكر أن أحد العلماء، ممن يجيز شرب النبيذ، دعاه يوماً إلى نبيذ، فامتنع البلخي منشداً أبيات شعر منها[3]:

فكيف أشرب شيئاً لا يفارقني
حتى يُغير عقلي حين أُسقاه

في الجانب الفكري، برز أبو القاسم البلخي في مجالات عديدة، تعدّت الكلام إلى الاهتمام بعلوم الطبيعة والتَّاريخ والتَّفسير والكتابة العامة. ففي التَّاريخ ألَّف بأثر أستاذه أبي الحسين الخياط «مقالات الإسلاميين»، وهو معجم لشيوخ الاعتزال وطبقات المعتزلة. كان الكتاب مبوباً على الطَّبقات والمدن، يشير إلى انتشار الاعتزال في الآفاق. وينقل المسعودي عن كتاب البلخي

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص297.

(2) ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية 2 ص296.

(3) المولى تقي، الطبقات السّنية في تراجم الحنفية 4 ص156.

«عيون المسائل» أخباراً تخص أمماً أُخر مثل قوله في أُمَّة من أُمَّم الهند: «وقد رأيتُ أبا القاسم البلخي ذكر في كتاب عيون المسائل والجوابات، مذاهب الهند وآراءهم والعلّة التي لها ومن أجلها أحرقوا أنفسهم في النِّيران، وقطعوا أجسامهم بأنواع العذاب»[1].

ذُكر أنه ألّف تفسيراً يقع باثني عشر مجلداً، وُصف بالقول: «على رسم لم يسبق إليه»[2]، أو «وقد أحسن فيه»[3]. وعلى الرَّغم من هذا التَّأليف الكبير الذي ذكره الدَّاودي (ت945هـ) في «طبقات المفسرين»، ووصفه به كأحد مفسري القرآن المهمين، تجاهله جلال السَّيوطي (ت911هـ) في معجمه الذَّي اعتمده الدَّاودي، في ما بعد، مثلما تجاهله في كتابه «المزهر في علوم اللُّغة» مع أنه صاحب مقالة في أصل اللغة.

ومن آراء البلخي الاجتماعية والسِّياسية، التي انفرد بها وتلامذته من المعتزلة الآخرين، رأيه في الإمامة بأنها شأن اجتماعي «يجب على النَّاس أن ينصبوه (الإمام) إن لم ينص الله تعالى عليه؛ لأن مصلحتهم في ذلك (...) إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً»[4]. بيد أن أصحاب الفرق الأُخر يرون الإمامة شرعاً، نصاً أو قدراً من الله. ويحل البلخي إشكال وجود إمامين في آن واحد، وهذا ما تفرضه الصِّراعات السِّياسية غالباً، بالقرعة بينهما «فمن خرجت قرعته فهو إمام»[5]. وأمر وجود إمامين

---

(1) المسعودي، مروج الذَّهب 1 ص87.

(2) الصَّفدي، الوافي بالوفيات 17 ص25 ـ 26.

(3) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص297.

(4) الأسدأبادي، شرح الاصول الخمسة، ص129، 758.

(5) النَّسفي، تبصرة الأدلة 2 ص826.

سياسيين مرفوض عند معظم الفرق الإسلامية، ومنها: الأشعرية وأهل السُّنَّة بشكل عام، حتى وإن كان أحدهما ناطقاً والآخر صامتاً.

اهتم البلخي في البحث بأصل اللُّغة، فقد قال في «عيون المسائل»: «لا يمكن (...) الاصطلاح على لغة، إلا إذا تقدمتها لغة، فشافه بعضهم بعضاً، أو كتابة حتى يصح أن تصطلحوا على غيرها (...) قد علمنا أن من لم يحتج الكلام أصلاً، لم يمكنه أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد أصم، فلا بد من أن يكون ابتداء اللغة بالتوقيف»[1].

يلغي البلخي في قوله بالتَّوقيف، صراحةً، أن تكون اللَّغة إبداعاً إنسانياً اجتماعياً، فلا بد أن تكون مخلوقة من الله تعالى، ثم تنتقل من جيل إلى جيل. وعلى من الرَّغم من التَّصريح بالتَّوقيف فإن في النص المذكور ما يفيد أيضاً بأن اللُّغة حاجة وإمكانية تنبع من طبيعة الإنسان وحاجته إليها، مع أنه أتى به لإثبات رأيه في التَّوقيف، قال: «إن من لم يحتج الكلام أصلاً، لم يمكنه أن يتكلم أصلاً، كالذي ولد أصم، فلا بد أن من أن يكون ابتداء اللَّغة بالتَّوقيف»[2]. ودون شك، فإن قوله في التَّوقيف يتناقض تماماً مع مقالاته الأُخر في الطبائع، كما سنرى لاحقاً، وربَّما يتعارض إلى حد ما مع مقالة نفي القدر، عندما يكون الصمم والكلام قدراً.

---

(1) النِّيسابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص160، عن «عيون المسائل» للبلْخي.

(2) المصدر نفسه.

مقابل التَّوقيف في أصل اللغة، طرح المعتزلة البصريون رأياً يفيد بأن اللُّغة ظهرت بالمواضعة والاصطلاح؛ أي: أنها إبداع إنساني صرف. لكن أبا علي الجُبَّائي، من أبرز شيوخ الاعتزال البصري ومن معاصري البلخي، مال إلى الجمع بين الرَّأيين التَّوقيف والمواضعة. ومن اللُّغويين الذَّين يُعدّون من المعتزلة، يؤيد ابن جني، عراقي من الموصل، القول بالمواضعة كما هو الآتي: «أكثر أهل النَّظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي ولا توقيف (...) وذهب بعضهم إلى أن أصل اللُّغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الرِّيح، وحنين الرَّعد، وخرير الماء (...) وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبل»[1].

وفي مكان آخر من كتابه «الخصائص» جامل ابن جني رأي أصحاب التَّوقيف، فمنهم جل أساتذته. ولعلَّ اللُّغوي المذكور لم يقصد محاكاة الأصوات بمعنى أن الإنسان مثل ببغاء يسمع ويقلد، بقدر ما أن اللُّغة فعل بشري واعي. ومن آراء شيوخ المعتزلة وغيرهم، في مسألة أصل اللُّغة، برواية جلال السيوطي، يرى عباد بن سليمان، تلميذ الفُوَّطي: «أن الألفاظ تدل على المعاني بذواتها»، ويرى أبو هاشم عبد السَّلام الجُبَّائي: أن «يوضعها النَّاس». أما الأشعري فيرى «أن الألفاظ من وضع الله»[2].

لم يحسم أمر الجدل بشأن اللغة، توقيف أو مواضعة، فما زال محط جدل واختلاف بين علماء اللُّغة أو بين الفقهاء، من الذَّين اهتموا بالفلسفة على طريقة المتكلمين. ففي مقال تحت

(1) ابن جني، الخصائص، ص39 ـ 40.

(2) السّيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها 1 ص10 ـ 11.

عنوان «رأي آية الله الخوئي في نشأة اللُّغة»[1] يذكر أحد المهتمين عينات من هذا الاختلاف بقوله: «إن دراسة المسألة لقيت اهتماماً أكثر من قبل تلامذة الشَّيخ الخراساني (ت1911) في الحوزة العلمية بالنَّجف الأَشرف، وعلى رأسهم الميرزا النَّائيني (1936)، فقد اختار مذهب ابن فارس في أن الواضع للُّغة هو الله تعالى، ولكنه اختلف عنه في تحديد طرق الوضع». أما تلميذه أبو القاسم الخوئي (ت1992)، وفقاً للدراسة المذكورة، فينحو منحى أبي علي الجُبَّائي في الجمع بين التَّوقيف والمواضعة.

يناقض البلخي في طبائع الأشياء مقالته السَّالفة في اللُّغة، فهو يرجع فعل الأشياء لطباعها، فلماذا لا يكون الإنسان عنده ناطقاً بطبعه؟ مثلما اعتبر «الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطَّبائع الأربع، وإن كان الله قادراً على أن يحدثها لا من هذه الطبائع، وأن للأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته. وبهذا المجال، ذكر أن في الحنطة خاصية، وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها»[2].

وعلى نفس المنوال خالف البصريون مقالتهم في اللُّغة أنها بالمواضعة، عند اعتراضهم على مقالة البلخي في الطبائع بقولهم: «إن الطبع غير معقول، إنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي على ما عليه شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد،

---

(1) مجلة النور، آذار 1993.

(2) النِّيسابوري، مسائل الخلاف، ص133.

ولا نقول إنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع، ولا من أصول غيرها»[1].

كما خالف البصريون، في عصر الجُبَّائيين، أُصول هذه المسألة عند أسلافهم، مثل مقالة إبراهيم النَّظام في «الكمون والمداخلة»، ومقالة معمر السُّلمي في خلق الأعراض من الأجسام. أما البلخي فقد ظل ملتزماً رأي المعتزلة الأوائل في مسألة الطَّبائع بالذَّات. وتحدث أيضاً، من البغداديين، بشر بن المعتمر عن تحكم الأشياء بأعراضها: لوناً وطعماً ورائحة وحرارة وبرودة وغيرها، وما يتعلق ذلك بنوعية الشيء وكيفيته. وينفي البلخي في مكان آخر، ومنْ معه من البغداديين، فكرة «الكمون والمداخلة» بقوله: «إن النَّار تحرق ما لاقاها، على قدر قلّته وكثرته، وأجزاء الحجر وإن لم تكن النَّار تقوى على إحراقها فهي تستحقه»[2].

ويعلّل البغداديون ذلك برأي لا يخلو من حجة منطقية، رغم فقدانه للبعد الفلسفي، بقولهم: «لو كان في الخشب نار كامنة لكان يجب أن تحترق الخشبة، وبعد، فكان يجب إذا سحقنا الخشب أن تظهر تلك النَّار»[3]. وقد ردَّ البصريون على هذا التعليل، بقولهم: «إن النار في الخشب متفرقة في مواضع منه، هي يسيرة وقليلة، وفي الخشب صلابة تمنع النار من الاشتعال والتأجج»[4]. قد تظهر فكرة «الكمون والمداخلة» من ظاهرة اختلاف قابلية الأَجسام على الاشتعال، وما تعطيه هذه الظَّاهرة لمتبني الفكرة من خيال في

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص56.
(3) المصدر نفسه، ص57.
(4) المصدر نفسه.

وجود النَّار داخل الخشب أو القطن، كوجود الكهرباء في الأَجسام.

قد لا يقتصر الأمر على مثال النَّار، فالفكرة عند النَّظام شاملة لكل عناصر الكون المادية. وعلى الرَّغم من نفي البلخي لتلك الفكرة فإنه في مكان آخر يتبنى فكرة «كمون الماء في الهواء» قريباً من اعتقاد البصريين، ورد ذلك بقوله: «إن الهواء يستحيل ماءً»[1]، ولا ندري، هل قصد البلخي، في قوله المذكور، التجاور بين العنصرين، أو قصد كمون الرُّطوبة في الهواء! ومن اهتمامته بعلوم الطبيعة، حدد البلخي الألوان بلونين خالصين فقط، هما الأبيض والأَسود، أما بقية الألوان فهي مركبات من مزج البياض والسَّواد[2]. بينما ذهب البصريون من المعتزلة إلى أن الألوان خالصة كافة. قال النِّيسابوري: «وعندنا أن السَّواد والبياض والحمرة القانية والصَّفرة الفاقعة، والخضرة الناضرة، هي ألوان خالصة»[3].

هناك آراء أُخر تبناها البلخي بتأثير أسلافه، المعتزلة، أو بتأثر مباشر باليونانيين، وهي أقرب إلى الفيزياء منها إلى الكلام والفلسفة، مثل مقالته في الكون مملوء لا خلاء فيه. وهذه الفكرة، بطبيعة الحال، ذات جذور يونانية، إن لم تكن أقدم من ذلك بكثير. فالحركة والسُّكون مرتبطان بالخلاء والملاء، ففي الخلاء تكون الحركة، وفي الملاء يكون السُّكون.

وسبق أن علل الفيلسوف اليوناني ديمقريطس (460 ق.م)

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص132.

(3) المصدر نفسه.

وجود الحركة الدائمة بوجود الفراغ، وبالمقابل علَّل بارمنديس (515 ق.م) وجود السُّكون الدَّائم بسبب أن الكون ممتلئ لا فراغ فيه، وبهذا ينظر الفيلسوفان للحركة حركة مكانية فقط. لكن هناك من المعتزلة من ذهب إلى وجود حركتين حركة في المكان وحركة اعتماد، وهي المتولدة من محرك، وعلى الغالب هي الحركة الداخلية في الجسم. ويقول البلخي في نفي الخلاء: «لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما، وأحال أن يكون في العالم خلاء»[1].

ونجد النَّيسابوري، كممثل لمعتزلة البصرة، يرد على رأي البلخي قائلاً: «إن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام، لكان تعذر علينا التَّصرف، فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك، علمنا أن فيه خلاء»[2]. وهي فكرة تبدو بسيطة وساذجة، لما فيها من قياس على فضاء الغرفة مثلاً، أنها لو امتلأت بالأجسام أو الأشياء تصعب فيها الحركة.

لكن الأمر لم يكن مقتبساً حرفياً من بارمندريس، والسَّبب أن نفي البلخي للخلاء لم يَقُدهُ إلى نفي الحركة، فقد قال: «إن الحركة مخالفة للسُّكون مضادة له»[3]. لكنه اشترك في الحركة بأنه «لا يجوز أن يتحرك الجسم إلا في مكان»[4]، بينما البصريون نفوا ذلك وقالوا: «يجوز أن الجسم يتحرك لا في مكان»[5].

(1) المصدر نفسه، ص47.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص173.

(4) المصدر نفسه، ص190.

(5) المصدر نفسه.

والظَّاهر أن عدم ربط البلخي بين ملاء الكون واستحالة الحركة يؤكد عدم قوله بشكل واحد من أشكال الحركة وهو شكلها المكاني. وإن قوله: «إلا في مكان» قد لا يعني شكل الحركة، وإنما يعني الرد على البصريين، ما عدا النَّظام، الذين قالوا: «إن يحرك الله العالم لا في شيء»؛ أي: ليس في مكان، وعلى خلاف ذلك اعتبر البلخي الحركة متولدة لا مخترعة، أو مخلوقة.

ومن الأمثلة التي ساقها في كتابه «عيون المسائل»، كأدلة على نفي الخلاء، نورد المثال الآتي: «إذا أخذنا قارورة ومصصنا الهواء منها، ثم شددنا رأسها بالإبهام، وقلبناها في الماء، فإن الماء يدخل فيها، فلو أن الهواء طرح منها بالمصّ ليدخل الماء فيها، كما لا يدخل إذا لم يمص الهواء منها، وأنه بالمص يدخل فيها هواء حار، ويخرج منها هواء بارد، ومن شأن الحار أن يكون سريع الحركة، ومن شأن البارد أن يكون بطيء الحركة، فلهذا يخرج منه ذلك الهواء الحار سريعاً، ويحصل الماء لاستحالة أن يكون في العالم خلاء»[1]. من هذا المثال وغيره، يبدو أن البلخي كان مولعاً بالتَّجربة الملموسة، ولنقل إنه صاحب مختبر، فهناك تجارب أُخر نقلها أبو رشيد النيسابوري عن كتابه «عيون المسائل»، لا يسعنا ذكرها، تؤكد ولعه بالتجربة، وإثبات مقالاته عن طريقها.

هل أكد العلم اليوم غير ما ذهب إليه البلخي، من خلال أمثلته، بأن العالم مملوء بالمادة والحركة؟ ومن اللافت للنَّظر، أن البلخي في أمثلته وتجاربه استخدم مثال التُّفاحة قبل إسحٰق نيوتن (ت1727) بثمانية قرون، لكن استخدامه لهذا المثال كان لتأكيد

(1) المصدر نفسه، ص49.

مغالطة تنفي، مبكراً، قانون الجاذبية في الكون. وقال البلخي في مثاله: «لو أن رجلاً قبض على تفاحة في الهواء بإصبعه، ثم باعد بإصبعه عنها تهوي إلى الأرض. قال: وليس يشك أن إبعاد أصبعه منها هو المولد لها لذهابها نحو الأرض، وهذا المُولِّد هو حركة عن الجسم وليس حركة إليه»[1]. وإذا ابتعد البلخي عن فعل قانون الجاذبية في سقوط الأجسام فإن معاصريه البصريين، ولعله أبو هاشم الجُبَّائي اقترب كثيراً منه، ورد ذلك في رده على البلخي: «إن المُولِّد لهوي (سقوط) ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهوي يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق في حالها في الهوي حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف»[2].

إن ما لاحظه نيوتن، في تفاحته، هو عين ما ذهب إليه المعتزلة، السقوط بفعل الثقل، كانت إيماءة واضحة منهم إلى شيء اسمه الجاذبية. ولا ندري، لماذا يتكرر مثال «التُّفاحة» دون غيرها من الثِّمار الكروية المماثلة لها بالوزن، فقد استخدمها القاضي عبد الجبار أيضاً، في كتابه «شرح الأصول الخمسة» للتَّدليل على قضية أخرى. وإذا كان نيوتن قد شاهد مصادفة، أو اختلقت قصة مشاهدته سقوط التُّفاحة فبماذا يُعلّل استخدامها من قبل المعتزلة؟

يبدو طريفاً لو فسر الأمر بما لعبته هذه الشَّجرة في المثيولوجيا، عندما كشفت للإنسان طريق المعرفة، رغم أن هناك من يعتقد أن تلك الشَّجرة هي النخلة وليست التفاحة! وفقاً لفكرة

---

(1) المصدر نفسه، ص207.

(2) المصدر نفسه.

سومرية مثبتة بوثيقة طينية، وقد بحثنا ذلك في كتاب «لا إسلام بلا مذاهب وطروس أُخر»، فصل: «تفاحة المعتزلة». في كل الأحوال، لا يوجد تفسير لمثل هذه المصادفات بأكثر من القول إنها توارد خواطر. فتراث المعتزلة، ومنه كتاب البلخي «عيون المسائل»، ما زال مختفياً في زوايا ومكتبات المذهب الزَّيدي بصنعاء من اليمن، بعيداً عن متناول يد نيوتن وغيره.

من الآراء الفلكية التي عني بها البلخي ومعاصريه من المعتزلة مقالته أن الأرض كروية الشَّكل وساكنة، وقد ربط بين شكلها الكروي[1] وبين سكونها، ورد ذلك بقوله: «لأنها حصلت في المركز من الفلك، من سائر جهاتها مرتفع، وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون أقوام على الأرض، أقدامهم ملاقية لأقدامنا، وتكون تحت السماء وفوق الأرض، فلو تحركت الأرض سفلاً بالإضافة إلينا، لكانت متحركة صعداً بالإضافة إليهم، ولا يجوز أن يتحرك الثقيل عن المركز إلى الفلك بطبيعته، فكذلك وجب أن يقف»[2].

أما البصريون، والجُبَّائيان منهم، فقد عللَّوا سكون الأرض بقولهم: «إن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال»[3]. ويُستشف من هذا التَّعليل أنهم قصدوا إلى أنها متحركة وساكنة في آن واحد. كذلك نفى أبو علي الجُبَّائي كروية ومركزية الأرض، بحجة أن المياه لا تثبت على سطح كروي، وأن كرويتها ومركزيتها يمنع رؤية

(1) المصدر نفسه، ص100 ـ 101.
(2) المصدر نفسه، ص192.
(3) المصدر نفسه.

الشَّمس عند طرفي النهار، إضافة إلى قولهم: إن القرآن وصفها بالانبساط وليس بالتَّكور[1]، كما ورد في الآية: ﴿بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: 30]؛ أي: بسطها»[2]. هناك آراء أخر، لا مجال لذكرها، أفصح عنها البلخي في كتابه «عيون المسائل» الذي يعتمده أبو رشيد النيسابوري في الحوار بين البصريين والبغداديين والذي أسفر عنه كتابه «مسائل الخلاف».

توفي أبو القاسم البلخي بمسقط رأسه ببلخ، في الأول من شعبان السنة (319هـ)، بعد أن شغلت مؤلفاته مفكري ومؤرخي عصره من معتزلة وأشاعرة. ويظهر ذلك من كثرة الردود عليه من مفكرين معروفين مثل الجُبَّائيين، والأشعري، والماتريدي وغيرهم. قال الأشعري: «وألفنا كتاباً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بنقض تأويل الأدلة على البلخي في أصول المعتزلة»[3].

من مؤلفاته: كتاب «السُّنة والجماعة»، «المجالس الكبير»، «النقض على الرَّازي في العلم الإلـهي»، «تحف الوزراء»، «أدب الجدل»، «وعيد الفساق»، «الفتاوى الواردة من خراسان والعراق»، إضافة لكتابي «تفسير القرآن» و«عيون المسائل». ويذكر له قاضي القضاة كتاب «نقض السَّيرجاني»، وهو أحد المؤلفين ضد الكلام والمتكلمين. وعلى حد علمنا، لم يظهر للوجود عنوان من هذه العناوين غير اقتباسات المؤلفين منها، والقسم الخاص بالمعتزلة من «مقالات الإسلاميين»، ولعلَّ الأشعري ألَّف على منواله كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين».

---

(1) المصدر نفسه، ص101.

(2) المحلي والسَّيوطي، تفسير الجلالين، ص725.

(3) السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3 ص36.

الفصل السَّابع

ابن أَبي الحَديد

«وأن أتيه الدَّهر كبراً
على كلِّ لئيم أصعر الخدّ»
ابن أبي الحديد

ظلَّ الاعتزال البغدادي حيوياً، حتى اليوم الأخير للخلافة العباسية، لكن بين صعود وهبوط بعد انتعاشه بقوة أيام السَّلطنة البويهية، وعبد الحميد بن هبة الله المعروف بابن أبي الحديد المدائني أحد أقطابه بالعراق، لكن الزَّيدية، وهم معتزلة بغداد لهم وجود باليمن، بالمقابل ظل خصوم الاعتزال على العموم يصنفون الكتب ضده، ومن ذلك كتاب «مَرهم العِلل المعضِلَة في الردِّ على أئمة المعتزلة»، لمصنفه عبد الله بن أسعد اليافعي (ت768هـ)، صاحب تاريخ «مرآة الجنان» نفسه، والرَّجل شافعي صوفي من أهل اليمن، وهناك ربط بين كتابه ووجود أئمة الزَّيدية، وهم حُكام اليمن، وقد أوضح الغرض من التَّأليف قائلاً في مستهل كتابه: «فهذا سؤال أرسل به إليَّ بعض فقهاء الزَّيدية، مشتمل على بعض المسائل الخلافية، مما يتعلق بأُصول الدِّين،

وشيء من شبه المعتزلة المبتدعين»[1].

إثر حصار واجتياح بغداد خُربت مكتباتها، وتعطلت الحياة الفكرية فيها، ولعلَّ أغلب مؤلفات المعتزلة دمرت مع ما دمر من الكتب، وقيل في ذلك: «خربت بغداد الخراب العظيم، وأُحرقت كتب العلم التي كانت بها سائر العلوم والفنون التي ما كانت في الدنيا؛ قيل: إنهم بنوا بها جسراً من الطين والماء عوضاً عن الآجر»[2]، ومع أن الصّورة مبالغ فيها، لكن أية حرب تسلم منها الكتب! وكان لابن أبي الحديد، وأخيه موفق الدين والخواجة نصير الدّين الطُّوسي، دوراً في إنقاذ ما أمكن إنقاذه من مكتبات بغداد، وخزائن كتبها، ومحلات وِراقتها.

سجل ابن أبي الحديد، مقتطفات من يومياته في كتابه «شرح نهج البلاغة»، ذاكراً أسماء أساتذته والوظائف التي شغلها، والكتب التي ألَفها، ومدى علاقته بآخر وزير عباسي ببغداد، وبعض مذكراته عن المغول وزحفهم نحو بغداد من قبل سقوطها بسنوات. وتتفق الرِّوايات على تحدره من المدائن، وهي مدينة عراقية قديمة، تبعد عن بغداد مسافة سبعة فراسخ؛ أي: خمسة وثلاثين كيلو متراً جنوباً، شغلت يوماً ما دوراً دولياً هاماً، إذ كانت عاصمة للإمبراطورية السَّاسانية، وما زالت الأثر الساساني المعروف بالإيوان، أو طاق كسرى، قائماً هناك. كان اسمها القديم (طيسفون)، وحالياً تُعرف بسلمان باك، نسبة إلى ضريح سلمان

---

(1) اليافعي، مرهم العلل المعضِلَة، ص29.

(2) ابن تغرى بردى، النُّجوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة 7 ص51.

الفارسي، واليها أيام عمر بن الخطاب، وباك تعني «الطَّاهر»[1].

تحتضن المدائن أيضاً عدداً من قبور الصَّحابة، مثل حذيفة بن يمان وغيره، وأُعدم فيها ماني صاحب الدِّيانة المانوية. وقيل: إن ابن أبي الحديد تزوج وعمره قارب الخمسين عاماً من «أرملة جندي، وكان له ولد اسمه غازي، ولقبه فلك الدِّين»[2]. وكان والده «يتقلد قضاء المدائن»[3]، ولُقب بالمدائني نسبة لمسقط رأسه. كانت أسرة ابن أبي الحديد من الموالي، ويرى أحمد الرَّبيعي أن موالاتها كانت لقبيلة أزد العُمانية، ولعلَّه استند في ذلك إلى بيت لابن أبي الحديد لم يذكر، بصريح العبارة، فيه الأزد، أو عُمان، بل كنى عنها بكلمة الخَطّ:

فيها لآل أبي الحديد صوارم
مشهورة ورماح خَطّ شرَّع[4].

إن إشارة الشاعر لم تكن واضحة حتى يُبنى عليها مثل هذا

---

(1) التَّنوخي، الفرج بعد الشدة 1 هامش ص356. قال عبود الشالجي: «وما زال مشهده (سلمان الفارسي) يزار، وعليه بناء بناه عبد الحميد الثاني العثماني» (المصدر نفسه). وقيل: إن العثمانيين هم الذين أطلقوا على المدائن اسم سلمان باك، لكن المصدر التالي يظن أن باك هو المكان مثل شروباك، وبعلبك (الوردي، قاموس أصل اللغات). ودفن بالمدائن أيضاً ماني بن فاتك، وفي الثلاثينات، من القرن الماضي، عثرت لجنة مشتركة من مديرية الآثار العراقية، ودائرة الأوقاف على صندوقة فضي يغطي قبر سلمان الفارسي مكتوب عليها مهداة إلى ضريح الإمام جعفر الصَّادق (الحصري، مذكراتي في العراق 2 ص453 ـ 454).

(2) الرَّبيعي، العذيق النضيد بمصادر ابن أبي الحديد، ص69، عن مصطفى جواد، نسخة مخطوطة من تلخيص مجمع الآداب، ص292.

(3) الصَّفدي، فوات الوفيات 2 ص259.

(4) الرَّبيعي، العذيق النضيد بمصادر ابن أبي الحديد، ص49 ـ 50.

الرَّأي، فربما قصد بالخَطِّ الرمح مجرداً، مثلما يفخر النَّاس بالسُّيوف الهندية، أو رشاش (الكلاشنكوف) على سبيل المثال. ومثل ذلك قال الشَّاعر محمد سعيد الحبوبي مهنّئاً سدنة الرَّوضة الحيدرية بالنَّجف:

وجـــه أغـــر وجـــيـــد زانـــه الـــجـــيـــد
وقـامـة تـخـجـل الـخـطّـيّ تـقـويـمـا[1]

ولا ندري، لماذا لا يعترف بعراقيين من غير العرب، أو غير الموالين لقبيلة عربية، فهل كان العراق خالياً من البشر قبل أن يفتتح، حتى يتم حصر أهله بالمسلمين، بين أُصول عربية وأخرى فارسية! وهذا لم يكن رداً على الباحث المذكور فحسب، وإنما على اتجاه عام لم أجد فيه منطقاً مقنعاً. فهناك، على سبيل المثال، من يصر على فارسية الإمام أبي حنيفة النُّعمان على الرَّغم من تحدره الأسري من مدينة بابل، ومن أسرة عراقية الأُصول[2]. كذلك يعود الرَّبيعي فيجعل من جلوس جَدّ عبد الحميد بن أبي الحديد، المعاصر لهارون الرشيد، في المسجد النَّبوي أنه مدني الأصل ثم قطن المدائن، وهنا عدّه من «أهل المدينة المنورة»[3]، وبهذا ألغى ضمناً موالاته إلى أهل عُمان، وبالتَّالي أصبح حجازياً.

ولعلَّ عراقية ابن أبي الحديد، كما سبق إلى ذلك الجاحظ، كانت وراء رده على خطب الحجاج بن يوسف الثقفي، وهو يتوعد العراقيين: «ومما ينقدح لي من الفرق بين هؤلاء القوم وبين

---

(1) الحبوبي، الدِّيوان، ص99.

(2) انظر: كتابنا الأديان والمذاهب بالعراق، فصل المذهب الحنفي.

(3) الرَّبيعي، العذيق النضيد، ص48.

العرب الذين عاصروا رسول الله، صلى الله عليه وآله، أن هؤلاء من العراق وساكني الكوفة، وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النِّحل العجيبة والمذاهب البديعة، وأهل هذا الأقليم أهل بصر وتدقيق ونظر، وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضة في المذاهب، وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل ماني وديصان ومزدك وغيرهم»[1].

حصر ابن الفُوَطي الوظائف الحكومية التي تسلمها ابن أبي الحديد ببغداد بالآتي: «كان كاتباً في دار التَّشريفات، ثم رتب كاتباً في المخزن سنة تسع وعشرين وستمائة، ثم رتب كاتباً بالديوان، وعزل ورتب مشرف البلاد الحليّة (مدينة الحلة القريبة على بغداد) في صفر سنة اثنتين وأربعين وستمائة، ثم عزل ورتب خواجه للأمير علاء الدين الطَّبرسي، ثم رتب ناظراً في البيمارستان (المستشفى) العضدي، ولما هرب جعفر بن الطَّحان الضَّامن رتب عوضه بالأَمانة، من غير ضمان، فلم يعمل شيئاً فعزل»[2].

كما ذكر شطراً من يومياته في دار الخلافة قائلاً: «كنت كاتباً بديوان الخلافة، والوزير حينئذ نصير الدِّين أبو الأَزهر، أحمد بن النَّاقد رَحِمَهُ اللهُ، فوصل إلى حضرة الدِّيوان سنة اثنتين وثلاثين وستمائة محمد بن محمد أمير البحرين على البرِّ، ثم وصل بعده الهرمزي صاحب هرمز في دجلة بالمراكب البحرية، وهرمز هذه فرضة في البحر نحو عُمان، وامتلأت بغداد من عرب

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 7 ص51.
(2) ابن الفُوَطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب 4 القسم الأول، ص191.

محمد بن محمد وأصحاب الهرمزي، وكانت تلك الأيام أيام غرَّاء زاهرة، لما أفاض المستنصر على النَّاس من عطايا، والوفود تزدحم من أقطار الأرض على أبواب ديوانه، فكتبتُ يوم دخول الهرمزي إلى الوزير أبياتاً سنحت على البديهية، وأنا متشاغل بما كنتُ فيه من مهام الخدمة، وكان رَحِمَهُ اللَّهُ، لا يزال يذكرها وينشدها»[1]، وهي:

يا أحمد بن محمد أنت الذي
علقت يداه بأنفس الأعلاقِ

ما أملت بغداد قبلك أن ترى
أبداً ملوك البحر في الأسواق

وبعد تركه الوظيفة استقر قريباً من صديقه الوزير مؤيد الدِّين العلقمي، قال ابن كثير في هذه العلاقة: «لِما بينهما من المناسبة والمقاربة والمشابهة في التَّشيع والأدب والفضيلة»[2]. وقال ابن الشَّعار في علاقته مع العباسيين ممثلين بالخليفة المستعصم، والعلويين ممثلين بالوزير العلقمي الشِّيعي (حسب تصنيفه): «خدم في عدة أعمال سواداً وخضرة»[3].

وألف مع أخيه موفق الدِّين بن أبي الحديد ثنائياً ملأ مجالس بغداد بالأدب والشِّعر والكلام، قال عنهما الذَّهبي: «كانا من كبار الفضلاء، وأرباب الكلام والنظم والنشر والبلاغة، والموفق أحسنهما عقيدة، فإن العزَّ (عز الدين عبد الحميد)

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 16 ص109.
(2) ابن كثير، البداية والنهاية 13 ص213.
(3) الصَّفدي، فوات الوفيات 2 ص259.

معتزلي أجارنا الله»[1]. لكن ابن كثير قال غير ذلك: «وكان أكثر فضيلة من أخيه أبي المعالي موفق الدين»[2].

وحول خلفية ابن أبي الحديد الفكرية قال ابن الشَّعار: «تأدب على الشَّيخ أبي البقاء العكبري، ثم على يد أبي الخير مصدق بن شبيب الواسطي، واشتغل بفقه الإمام الشَّافعي، وقرأ الأُصول»[3]. ولعلَّ الذين ترجموا لحياته لقطوا أخباره من كتابه «شرح نهج البلاغة»، ففيه ذكر أساتذته كافة، مثلاً: «حدثني شيخي أبو الخير مصدق بن شبيب الواسطي في سنة ثلاث وستمائة». و«أنشدني شيخنا أبو القاسم الحسين بن عبد الله العكبري»[4]. ومما يوحي بدراسته بالبصرة أنه ذكر غير مرة أستاذه نقيب الطَّالبيين بالبصرة، ولا ندري، إن كان نقيب البصرة يسكنها أو يسكن بغداد، فسيرته تقول: إنه «شاعر من أشراف البصرة، ولد بها وولي نقابة الطالبيين فيها مدة بعد والده، وتوفي ببغداد (613هـ)»[5].

قال ابن أبي الحديد مؤكداً صلته بنقيب البصرة: «قرأتُ هذا الخبر على أبي جعفر يحيى بن محمد العلوي الحسيني المعروف بأبي زيد نقيب البصرة رَحِمَهُ الله في سنة عشر وستمائة من كتاب السقيفة»[6]، أو قوله: «وسألتُ أبا جعفر يحيى بن محمد

(1) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 23 ص275.
(2) ابن كثير، البداية والنهاية 13 ص213.
(3) الصَّفدي، فوات الوفيات 2 ص259.
(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 1 ص250.
(5) الزركلي، الأعلام 8 ص165.
(6) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 2 ص53.

نقيب البصرة، وقت قراءتي عليه»[1]. وذكر أيضاً تردده على مجلس الفقيه الإمامي محمد بن معد الموسوي، و«داره بدرب الدوابّ ببغداد في سنة ثمانٍ وستمائة، وقارئ يقرأ عنده مغازي الواقدي». وبعد الجدل حول فرار الصحابة عن الرَّسول في معركة أُحد، قال الموسوي له، بما يذكره باعتزاله وبالتَّالي شغفه بالجدل: «دعنا من جدلك ومنعِك»[2].

صرح ابن أبي الحديد بانتمائه إلى الاعتزال البغدادي بقوله: «وأما نحن فنذهب إلى ما يذهب إليه شيوخنا البغداديون، من تفضيله عليه السلام، وقد ذكرنا في كتبنا الكلامية ما معنى الأفضل، وهل المراد به الأكثر ثواباً، أو الأجمع لمزايا الفضل والخلال الحميدة»[3].

كما ذكر رأي المعتزلة كافة في مسألة الفاضل والمفضول، في أمر الخلافة الرَّاشدية قائلاً: «اتفق شيوخنا كافة، رحمهم الله، المتقدمون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون على بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نصٍّ، وإنما كانت بالاختيار الذي ثبت بالإجماع، وبغير الإجماع كونه طريقاً إلى الإمامة، واختلفوا في التَّفضيل، فقال قدماء البصريين: كأبي عثمان عمرو بن عبيد، وأبي إسحاق إبراهيم بن سيار النَّظام، وأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبي معن ثُمامة بن أشرس، وأبي محمد هشام بن عمرو، وأبي يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام، وجماعة غيرهم: إن أبا بكر أفضل من علي عليه السلام،

(1) المصدر نفسه 9 ص307.

(2) المصدر نفسه، طبعة دار الحياة 4 ص486 ـ 487.

(3) المصدر نفسه 4 ص7 ـ 10.

وهؤلاء يجعلون ترتيب الأربعة في الفضلِ كترتيبهم في الخلافة.

وقال البغداديون قاطبة: قدماؤهم ومتأخروهم، كأبي سهل بِشر بن المعتمر، وأبي موسى عيسى بن صبيح، وأبي عبد الله جعفر بن مبشر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم عبد الله بن محمود البَلخي وتلامذته: إن علياً عليه السلام أفضل من أبي بكر. وإلى هذا ذهب من البصريين أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي أخيراً، وكان من قبل من المتوقفين، كان يميل إلى التفضيل ولا يصرح به (...)»[1].

يبدو من تصريحه بمدح الاعتزال أن ذلك المذهب تجاوز السِّرية التي كان يعيشها أتباعه اثناء حكم السَّلاجقة، ومن أتى من بعدهم، ولعلَّ الوزير ابن العلقمي كان حامياً له. وما أراه في مجال علاقته بالخليفة والوزير أن هناك مبالغة بالقول: إنه «كان يوازن في آرائه، وينظر بعين إلى الخليفة الشَّافعي، وبعين إلى الوزير الشِّيعي»[2]. فالظاهر أنه كان يتعامل مع حكومة منسجمة بالمذهب، وهو المذهب الشَّافعي.

من دون أن يكون هناك تملقاً، أو قصداً إلى الموازنة فإن الذي يتعرف على حياة الإمام الشَّافعي يجده محباً لعلي بن أبي طالب، دون أن يذهب إلى تفضيله بالخلافة على من سبقوه من الخلفاء الرَّاشدين، وأنه اعتُقل غير مرة متهماً بالتَّشيع، أيام هارون الرَّشيد، وأعلن عاطفته الجياشة تجاه علي بن أبي الطالب في أشعار عديدة، لكنه في الفقه والفكر كان من أهل الحديث،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) الرَّبيع، العذيق النضيد بمصادر ابن أبي الحديد، ص65.

ويصنف من أهل السُّنة، بل وإمامها. وقال الشَّيخ أغا بزرك الطَّهراني، بعد أن عدَّ ابن أبي الحديد من طبقات أعلام الشِّيعة: «إن له أرجوزة نظمها في عقايد المعتزلة، وهي تدل على مدى اقتراب المعتزلة من الشَّيعة في آخر العهد، ولولا مجيء المغول لرفرف لواء التَّشيع على الشرق الإسلامي»[1]. أقول ليس الأمر كذلك إنما التَّقارب حدث من القرن الثَّالث الهجري حيث الزَّيدي ومعتزلة بغداد.

قد لا يؤخذ على ما ذهب إليه الطَّهراني بأن ابن أبي الحديد كان شيعياً بمعنى الالتزام الفقهي والمذهبي، لكن الشَّائع عنه أنه شيعي، مؤكداً ذلك على صفحات شرحه لنهج البلاغة، فقد سمى صراحة، غير مرة، علي بن أبي طالب بالوصي، وامتدح المهدي المنتظر في أشعاره، ولعلَّه صرح بحب عليٍّ والعلويين ما لم يصرح به العلوي نفسه! فهو القائل:

ورأيت دين الاعتزال وإنني
أهوى لأجلك كلَّ مَنْ يَتشيَّعُ

ولقد علمتُ بأنه لا بد من
مهديكم وليومه أتوقَّعُ

يحميه مِنْ جند الإله كتائبٌ
كاليمِ أقبلَ زاخراً يتدَّفعُ[2]

---

(1) الطَّهراني، طبقات أعلام الشِّيعة الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ص88.

(2) ابن أبي الحديد، القصائد العلويات السبع، ص143، ومطلعها:

يا رسمُ لا رسمتك ريحٌ زعزعٌ وسَرت بليل في عراصك خروعٌ

وكلمة أهوى لأجلك تفيد أنه يحب علي لكنه ليس شيعياً، عدا ذلك بين أيدينا أقوال كثيرة وردت في «شرح نهج البلاغة» نفسه تنقد الشيعة الإمامية، وتؤكد أنه لم يكن إمامياً يوماً ما، ولأنه من المعتزلة بغداد فهناك من اعتقد أنه زيدي المذهب ولعلَّ ما قاله المؤرخون في تشيع الوزير العلقمي، ومجاراة ابن أبي الحديد له، كان سوء فهم لمحبة الوزير وصاحبه للعلويين. ويؤكد ابن أبي الحديد عدم انتمائه للتَّشيع بفريقيه الإمامي والزَّيدي معاً، مع أنه من معتزلة بغداد، قال: «وأصحابنا يحملون ذلك كله على ادعائه الأمر بالأفضلية والأحقية، وهو الحق والصواب (...) ولكن الإمامية والزَّيدية حملوا هذه الأقوال على ظواهرها، وارتكبوا بها مركباً صعباً»[1].

كذلك قال ناقداً تفسير الشِّيعة للوصية، وهي من أساسيات التَّشيع: «وأما الوراثة فالإمامية يحملونها على ميراث المال والخلافة، ونحن نحملها على وراثة العلم»[2]. ولعلَّ ما نُقل عن زيد بن علي (قُتل 122هـ) يفسر وراثة العِلم، قال: «كان رسول الله ﷺ نبياً مرسلاً، لم يكن أحد من الخَلق بمنزل رسول الله ﷺ، ولا كان لعلي ما تذكره الغالية، فلما قُبض رسول الله ﷺ كان علي عليه السلام إماماً للمسلمين، في حلالهم وحرامهم، وفي السُّنَّة عن نبي الله، وتأويل كتاب الله، فما جاء به علي من حلال أو حرام أو كتاب أو سُنَّة أو أمر أو نهي فرده الرَّاد عليه، وزعم أنه ليس من الله، ولا من رسوله كان رده عليه كفراً،

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 9 ص307.
(2) المصدر نفسه 1 ص140.

فلم يزل على ذلك حتى ظهر السَّيف (الخلافة) وأظهر دعوته واستوجب طاعته»[1] بمعنى أن الوصية طبقت وهي إمامة الفقه والعِلم.

وأثبت ابن أبي الحديد عدم انتمائه للتشيع بقوله أيضاً: «أما الإمامية من الشِّيعة فتجري هذه الأَلفاظ على ظواهرها، وتذهب إلى أن النَّبي، صلى الله عليه وآله، نصَّ على أمير المؤمنين، وأنه غُصب حقه. وأما أَصحابنا، رحمهم الله، فلهم أن يقولوا: إنه لما كان أمير المؤمنين ﷺ هو الأفضل والأحق، وعُدل عنه إلى من لا يساويه في فضل، ولا يوازيه في جهاد وعلم، ولا يماثله في سؤدد وشرف، ساغ إطلاق هذه الألفاظ، وإن كان من وسم بالخلافة قبله عدلاً تقياً، وكانت بيعته صحيحة»[2]. لم يكن ابن أبي الحديد شيعياً، بالمفهوم الفرقي والحزبي، وإن قال: «عليٌّ مع الحق، والحق مع علي، يدور حيثما دار، وهذا المذهب هو أَعدل المذاهب عندي، وبه أقول»[3]. لكن لا يعني ذلك التَّشيع، وتراه قال شارحاً: «فإن قيل: فهذا تصريح بمذهب الإمامية! قيل: ليس الأمر كذلك، بل هذا تصريح بمذهب أصحابنا من البغداديين؛ لأنهم يزعمون أنه الأفضل والأحق بالإمامة»[4].

في مكان آخر يفاضل ابن أبي الحديد بين العصمة عند الشَّيعة الإمامية والعصمة عند أصحابه المعتزلة، قال في الأولى: «واطردت الإمامية هذا القول في الأئمة، فجعلت حكمهم في ذلك

(1) ابن المرتضى، المُنية والأمل في شرح الملل والنِّحل، ص98.
(2) المصدر نفسه 1 ص156 ـ 157.
(3) المصدر نفسه 2 ص297.
(4) المصدر نفسه.

حكم الأنبياء، في وجوب العصمة المطلقة لهم، قبل النبوة وبعدها»، وقال في الثَّانية بحدود ما يقبله المنطق المعتزلي القائل بنفي القدر: إن العصمة عند المعتزلة «لطف يمتنع المكلَّف عند فعله من القبيح اختياراً»[1].

وأخيراً نذكر قوله في متكلمي الشِّيعة، وسمى أَبرزهم هشام بن الحكم بالمستضعف، جاء ذلك امتداداً للخلاف بين شيوخ الاعتزال وشيوخ متكلمي الشِّيعة: «وقال قوم من مستضعفي المتكلمين خلاف ذلك، فذهب هشام بن الحكم إلى أن الله تعالى جسم مركب كهذه الأجسام (...) وأصحابه من الشِّيعة يدفعون اليوم هذه الحكايات عنه»[2]. تؤكد مواقف ابن أبي الحديد المذكورة، وغيرها، أن انتماءه للعلوية كان انتماء عاطفة خالياً من أي التزام مذهبي، شأنه شأن الإمام الشَّافعي.

وبعد الفصل بين عاطفته العلوية والتَّشيع كمذهب وسياسة، نأتي إلى تفاصيل تعصبه لعلي بن أبي طالب، فقد جعله أصلاً لكل علم فقهي وكلامي بالتَّواتر، وهذا ما لم يقله معتزلي قبله، من البغداديين والبصريين، قال في ذلك: «فإن المعتزلة الذَّين هم أهل التَّوحيد والعدل، وأَرباب النَّظر، ومنهم تعلم النَّاس هذا الفن تلامذته وأصحابه؛ لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه ﷺ. وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجُبَّائي، وأبو علي أحد

---

(1) المصدر نفسه 7 ص8.

(2) المصدر نفسه 3 ص223.

مشايخ المعتزلة، فالأشعرية ينتهون بآخره إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم، وهو علي بن أبي طالب ﷺ. وأما الإمامية والزَّيدية فانتماؤهم إليه ظاهر».

وأضاف: «ومن المعلوم، علم الفقه، وهو ﷺ أصله وأساسه، وكل فقيه في الإسلام فهو عيال عليه، ومستفيد من فقهه، أما أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد وغيرهما فأخذوا عن أبي حنيفة، وأما الشَّافعي فقرأ على محمد بن الحسن، فيرجع فقهه أيضاً إلى أبي حنيفة، وأما أحمد بن حنبل فقرأ على الشَّافعي، فيرجع فقهه أيضاً إلى أبي حنيفة، وأبو حنيفة قرأ على جعفر بن محمد ﷺ، وقرأ جعفر على أبيه ﷺ، وينتهي إلى علي بن أبي طالب ﷺ، وأما مالك بن أنس، فقرأ على ربيعة الرَّأي، وقرأ ربيعة على عكرمة، وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس، وقرأ عبد الله بن عباس على علي بن أبي طالب»[1].

لكن ذلك لا يكفي ويعتمد عليه في صياغة رواية أو عبارة تشير إلى تلمذة أبي حنيفة (ت 150 هـ) لجعفر الصادق (ت 148 هـ)، وهي المشهورة: «لولا السنتان لهلك النُّعمان»[2]، وهو فترة دراسة أبي حنيفة المزعومة عند جعفر الصَّادق، بينما وكان قائلها يقصد مقصداً آخر، ألا وهو أن فقه جعفر الصَّادق هو الفقه

(1) المصدر نفسه 1 ص17 ـ 20.

(2) وردت هذه العبارة كثيراً في المصادر الحديثة، مثل: «الإمام جعفر الصادق» لعبد الحليم الجندي، و«الصَّادق والمذاهب الأربعة» لأسد حيدر 1 ص70، والكلُّ أخذ عن مختصر التحفة الاثني عشرية للدَّهلوي، واختصرها الآلوسي، ص8، وهو مرجع حديث. تبسطنا في هذا الموضوع في كتابنا الأديان والمذاهب بالعراق، الفصل الخامس بالمذهب الحنفي.

الحنفي لا الشِّيعي[1]. وكذلك ينسب ابن أبي الحديد علم التَّفسير، والتَّصوف، وعلم اللغة من استنباط النَّحو والقواعد إلى علي بن أبي طالب، حتى ينتهي بقوله: «وهذا يكاد يُلحق بالمعجزات؛ لأن القوة البشرية لا تفي بهذا الحصر، ولا تنهض بهذا الاستنباط».

يفهم ما قدمه ابن أبي الحديد من أن عليّ بن أبي طالب هو أصل علم الكلام والفقه يفهم على المجاز على الحقيقة، فمن ناحية الاعتزال أن يكون أصله علي بن أبي طالب لا يخرج عن ترتيب طبقات المعتزلة، عند البلخي والأسدأبادي وغيرهما، عندما جعلوا الطبقة الأولى من الاعتزال هم الخلفاء الرَّاشدين، ثم الحسن والحسين. كذلك بالفقه أرجع ابن أبي الحديد الفقه السُّني، على مختلف مذاهبه، إلى عليٍّ، من دون ذكر إلى الشِّيعة، الذين كذلك غرتهم رواية «لولا السنتان لهلك النعمان».

قال ابن الفُوَطي عن ابن أبي الحديد الشَّاعر: «وله شعر كثير سائر»، وقال الكتبي: «وهو معدود في أعيان الشعراء، وله ديوان مشهور»، وقال ابن كثير: «ثم صار ببغداد، فكان أحد الكُتَّاب والشعراء بالديوان الخليفتي (وردت هكذا)، وقد أورد له ابن الساعي أشياء كثيرة من مدائحه، وأشعاره الفائقة الرائعة». وقال ابن أبي الحديد في شعره: «من شعري الذي أسلك فيه مسلك المناجاة عند خلواتي وانقطاعي بالقلب إليه ﷻ (...) وكنتُ أُنادي به ليلاً في مواضع مقفرة خالية من النَّاس، بصوت رفيع، وأجدح قلبي أيام كنت مالكاً أمري من قيود وعلائق الدُّنيا»[2].

---

(1) انظر: كتابنا الأديان والمذاهب بالعراق، الفصل الخاص بالمذهب الحنفي.

(2) الزَّبيعي، العذيق النَّضيد، ص69، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 13 ص50 ـ 52 و20 ص349.

واعتبر صاحب «العذق النضيد» العلائق «الأهل والأولاد»، ولعلها، أيضاً، الوظيفة، وما تحتاج إليه مجالسة أرباب الدَّولة من وقت واهتمام ومراقبة حال، ومراسم خدمة. كان معظم شعره في مدح العلوية ومدح الاعتزال، إضافة إلى مدح الخليفة والوزير، وذم أهل الجبر والصِّفاتية، فمن دواوينه «السبع العلويات» في مدح عليٍّ وآل بيته. وكثيراً ما يفتتح قصائده بالغزل اللَّطيف، لينتهي بمدح علي، مثل قوله الجميل:

عن ريقها يتحدثُ المسواكُ
أرَجاً فهل شجر الأراك أراكُ

ولطرفها خنث الجبان فإن رنت
باللَّحظِ فهي الضغيم الفتاكُ

شرك القلوب ولم أخل من قبلها
أن القلوب تصيدها الأشراكُ

يا وجهها المصقول ماء شبابهِ
ما الحتف لولا طرفك الفتَّاكُ

أم هل أتاك حديثُ وقفتها ضُحى
وقلوبنا بشبَا الفِراق تُشاكُ

لا شيء أفظع من نوى الأحباب أو
سيفِ الوصيِّ كلاهما سفَّاكُ[1]

ومن شعره في مدح الاعتزال، الذي نظمه وهو يهدي كتاب «شرح نهج البلاغة» للوزير العلقمي:

---

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات 18 ص80.

أَحـــبُّ الاعـــتـــزال ونـــاصـــريـــه
ذوي الأَلـــبـــاب والـــنَّـــظـــر الـــدَّقـــيـــقِ
لأَهـــلُ الـــعـــدل والـــتـــوحـــيـــد أهـــلـــي
ونِـــعـــم فـــريـــقـــهـــم أبـــداً فـــريـــقـــي
وشـــرح الـــنَّـــهـــج لـــم أَدركـــه إلا
بـــعـــونـــك بـــعـــد مـــجـــهـــدة وضـــيـــقِ

عدَّ ابن أبي الحديد شرحه لنَّهج البلاغة الشَّرح الثَّاني منذ جمعه من قبل الشَّريف الرَّضي (ت406هـ)، قال منتقداً: «ولم يشرح هذا الكتاب قبلي، في ما أعلمه، إلا واحد، وهو سعيد بن هبة الله بن الحسن، الفقيه المعروف بالقطب الرَّاوندي (ت573هـ)، وكان من فقهاء الإمامية، ولم يكن من رجال هذا الكتاب، لاقتصاره مدة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده، وأنّى للفقيه أن يشرح هذه الفنون المتنوعة، ويخوض في هذه العلوم المتشبعة! لا جرم أن شرحه لا يخفى حاله عن الذكي، وجرى الوادي فطم القرى. وقد تعرَّضتُ في هذا الشرح لمناقضته في مواضع يسيرة اقتضت الحال ذكرها، وأعرضتُ عن كثير مما قاله، لم أرَ في ذكره ونقضه كثير فائدة»[1].

خلافاً لما قاله ابن أبي الحديد في أن «نهج البلاغة» لم يشرحه، قبله، غير القطب الرَّاوندي، الذي سمى شرحه بـ«منهاج البراعة»، يذكر أغا بزرك الطِّهراني في معجمه «الذَّريعة إلى تصانيف الشيعة» عدد غير قليل من الشُّراح المتقدمين عليه ومنهم الشَّريف المرتضى (ت436هـ)، شقيق جامع الكتاب، إلا أن شرحه

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 1 ص5 ـ 6.

اقتصر على خطبة «الشَّقشقية» فقط، وشرحه الفاضل علي بن ناصر، المعاصر للرِّضي، في كتاب «أعلام نهج البلاغة»، وشرحه أبو الحسن البيهقي في كتاب «حدائق الحقائق في تفسير دقائق أحسن الخلائق»، وشرحه هبة الله الشَّهرستاني في كتاب «بلاغ المنهج في شرح النَّهج»، وغيرهم. ويقول محقق الكتاب، محمد أبو الفضل إبراهيم، إن شروح النَّهج التي سبقت شرح ابن أبي الحديد «تنوف على الخمسين شرحاً، ما بين مبسوط ومختصر، منهم: الإمام فخر الدِّين الرَّازي، والقطب الرَّاوندي، وكمال الدِّين محمد البحراني مِنْ المتقدمين»[1].

احتوى كتاب «شرح نهج البلاغة» على مواضيع شتى، فمن غير شرح المعاني، والأفكار، والمواقف فيه تراجم الرِّجال، لكل من ورد اسمه في النَّهج، أو ورد في سياق الرِّواية التَّاريخية، واحتوى أيضاً على مقولات علم الكلام، ومقولات أهل الفقه، وتاريخ الملل والنِّحل الإسلامية، ومقولات المِلل غير الإسلامية، كالمانوية والمجوس وأديان العرب قبل الإسلام، إضافة إلى احتوائه على أخبار التَّاريخ العام، وعلى الشِّعر وتراجم الشُّعراء، واحتوى أيضاً على الرُّدود والنَّقائض بين المفكرين، وعلى عدد كبير من أسماء الكتب التي اطلع عليها، واقتبس منها في شرحه للنَّهج. وورد فيه نصوص من كتاب أبي جعفر الإسكافي في نقض كتاب «العثمانية» للجاحظ، ومن «الشَّافي في الإمامة» للمرتضى الذي كتبه ضد كتاب القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب العدل والتوحيد».

---

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مقدمة المحقق، طبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر 1959.

إلى جانب ذلك ضمن شرحه مقتطفات من تاريخ الفكر والدِّين، جامعاً مختلف مقولات القدماء في أسباب خلق العالم. فمن الفلاسفة ذكر مقولة محمد بن زكريا الرَّازي: أن العالم كان عن الله؛ لأن جوهره وذاته جوهر وذات مسخرة للمعدوم أن يكون مسخراً موجوداً. وزعم آخر: أن علة وجود العالم تكمن في وجود الله. ونقل عن مقالات عبد الله البلخي بأن قدماء الفلاسفة اعتبروا علة خلق العالم تنبيه النفس على ما تراه من الهيولى (المادة الأولى).

وقال المجوس في علة الوجود: أن يتحصن الخالق من العدو، وأن يجعل العالم شبكة له ليوقع العدو فيه. وقالت المانوية: بعد الصِّراع بين النُّور والظَّلام، اقتضت حكمة نور الأنوار (الله) أن عمل الأرض من لحوم القتلى، والجبال من عظامهم، والبحار من صديدهم ودمائهم، والسماء من جلودهم. وقال عدد من متكلمي الإسلام: إن خلق العالم من أجل الإحسان إليهم، والإنعام على الحيوان؛ لأن خلقه حياً نعمة عليه، وقال آخرون: إن خلق العالم كان بسبب اللذة بالفعل.

وقال الأشعري: «إن إرادة الله قديمة، تعلقت بإيجاد العالم في الحال التي وجد فيها لذاتها، ولا لغرض ولا لداع». وأخيراً نأتي على ما قاله معتزلة بغداد، وابن أبي الحديد أحدهم: إن سبب الخلق هو إظهار الصفات الحميدة لأرباب العقول، والقدرة على كل ممكن القدرة عليه، والعلم بكل معلوم، وجاء في الخبر عن الله: «كنتُ كنزاً لا أُعرف، فأحببت أن أُعرف». ويعلق ابن أبي الحديد على رأي جماعته البغداديين بقوله: «وهذا القول ليس بعيداً»[1].

---

(1) المصدر نفسه 5 ص157.

إن كتاب «شرح نهج البلاغة» ما كان له أن يكون بهذا الغنى لولا موسوعية خطب ورسائل علي بن أبي طالب، وقوة أسلوبه وبلاغة نصوصه، وتعدد العلوم فيه. قال ابن أبي الحديد: «انظر إلى الفصاحة كيف تعطي هذا الرَّجل قيادتها، وتملكه زمامها، وأعجبُ لهذه الألفاظ المنصوبة يتلو بعضها بعضاً، كيف تواتيه وتطاوعه، سلسة سهلة تتدفق من غير تعسف ولا تكلف»[1].

ويزهو في «النَّهج» أحد أعلام التَّشيع فيقول: «هو أخ القرآن في التَّبليغ والتَّعليم، وفيه دواء كل عليل وسقيم، ودستور للعمل بموجبات سعادة الدنيا، وسيادة دار النعيم»[2]. وجادل ابن أبي الحديد في صحة نسبة «النَّهج» إلى علي بن أبي طالب بقوله: «لا يخلو إما أن يكون كل نهج البلاغة مصنوعاً منحولاً، أو بعضه، والأول باطل بالضَّرورة؛ لأنا نعلم بالتَّواتر صحة إسناد بعضه إلى أمير المؤمنين ﷺ، وقد نقل المحدثون كلهم أو جلهم والمؤرخون كثيراً منه، وليسوا من الشِّيعة لينسبوا إلى غرض في ذلك (...) وعلم أن قائل هذا القول يطرق على نفسه ما لا قِبل له به؛ لأنا متى فتحنا هذا الباب، وسلطنا الشُّكوك على أنفسنا في هذا النَّحو، لم نثق بصحة كلام منقول عن رسول الله، صلى الله عليه وآله أبداً، وساغ لطَاعنٍ أن يطعن ويقول: هذا الخبر منحول، وهذا الكلام مصنوع»[3].

كان تأليف هذا الكتاب، كما أسلفنا، بفضل الوزير العلقمي، فمعظم الكتب كانت تؤلف بأمر أو مشورة من خليفة، أو وزير، أو

---

(1) المصدر نفسه 16 ص145.

(2) الطهراني، الذَّريعة إلى تصانيف الشيعة 14 ص111.

(3) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 10 ص128 ـ 129.

قاضي قضاة، أو أحد الميسورين، والكلُّ كتب في الإهداء عبارات التَّبجيل والخضوع، فتأليف الكتب يحتاج إلى تفرغ وضمان معيشة للمؤلف، إذاً لا نستغرب ما كتبه ابن أبي الحديد في صدر كتابه، وسمى نفسه بعبد الدولة: «وبعد، فإن مراسم المولى الوزير الأعظم، الصاحب، الصدر الكبير المعظم العالم العادل المظفر المنصور المجاهد، المرابط، مؤيد الدين عضد الإسلام، سيد وزراء الشَّرق والغرب، أبي محمد بن أحمد العلقمي، نصير أمير المؤمنين، أسبغ الله عليه من ملابس النعم أضفاها، وأحله من مراقب السعادة، ومراتب السِّيادة أشرفها وأعلاها، لما شرفتُ عبد دولته، وربيب نعمته بالاهتمام بشرح نهج البلاغة (...)»[1].

في الخاتمة، النَّهج كتب ابن أبي الحديد: «وهذا حين انتهاء قولنا في شرح نهج البلاغة، عاجزون عما دونه، ولقد شرعنا فيه، وإنه لفي نفسنا كالطَّود الأملس تزل الوعول العصم عن قذفاته (إلى قوله): «فتم تصنيفه في مدة قدرها أربعُ سنين وثمانية أشهر، وأولها غرَّة شهر رجب من سنة أربع وأربعين وستمائة، وآخرها سلخ صفر من سنة تسع وأَربعين وستمائة، وهو مقدار مدة خلافة أمير المؤمنين ﷺ، وما كان في الظَّن والتَّقدير أن الفراغ منه يقع في أقل من عشر سنين»[2]. ولم ينس المؤلف الإشارة إلى طبيعة النِّسخة التي عمل عليها شرحه، ذكر ذلك كأنه محقق معاصر: «النِّسخة التي بُني هذا الشَّرح على فضها أتمُ نسخة وجدتُها بنهج البلاغة، فإنها مشتملة على زيادات تخلو عنها أكثر النُّسخ»[3].

---

(1) المصدر نفسه 1 ص3 ـ 4.

(2) المصدر نفسه، نسخة دار مكتبة الحياة 5 ص969.

(3) المصدر نفسه.

كان ابن أبي الحديد أحد شهود دخول المغول بغداد، وهو الحدث المأساوي بالعراق والدولة الإسلامية. وهناك مَنْ اتهمه، مع الوزير ابن العلقمي، بالتواطؤ مع الغزاة، فقد عُدّت نجاتهما من القتل، ومساعي الوزير السَّابقة للصلح، دليلاً على الخيانة. وفي أول المطاف نذكر ما كتبه ابن أبي الحديد بشأن الغزاة، وما كان يفعله الوزير ابن العلقمي، وهم يقاتلون عسكر الخلافة بعيداً عن بغداد.

قال: «كان مدبر أمر الدولة والوزارة في هذا الوقت هو الوزير مؤيد الدِّين محمد بن أحمد العلقمي، ولم يحضر الحرب، بل كان ملازماً ديوان الخلافة بالحضرة، لكنه كان يمد العسكر الإسلامي من آرائه وتدبيراته، بما ينتهون إليه ويقفون عنده، فحملت التتار على عسكر بغداد حملات متتابعة، ظنوا أن واحدة منها تهزمهم؛ لأنهم قد اعتادوا أنه لا يقف عسكر من العساكر بين أيديهم، وأن الرُّعب والخوف منهم يكفي، ويغني مباشرتهم الحرب بأنفسهم، فثبت لهم عسكر بغداد، وأنزل بعد أحسن ثبوت، ورشقوهم بالسهام، ورشقت التتار أيضاً بسهامها، وأنزل الله سكينته على عسكر بغداد، وأنزل بعد السَّكينة نصره، فما زال العسكر البغدادي تظهر عليه أمارات القوة، وتظهر على التتار أمارات الضعف والخذلان، إلى أن حجز الليل بين الفريقين».

«ولم يصطدم الفيلقان، وإنما كانت مناوشات خفيفة لا تقتضي الاتصال والممازجة، ورشقٌ بالنشاب. فلما أظلم الليل، أوقد التتار نيران عظيمة، وأوهموا أنهم مقيمون عندها، وارتحلوا في الليل راجعين إلى جهة بلادهم، فأصبح العسكر البغدادي، فلم ير منهم عيناً ولا أثراً، وما زالوا يطوون المنازل، ويقطعون القرى

عائدين حتى دخلوا الدربند، ولحقوا ببلادهم. وكان من دلائل النُّبوة؛ لأن الرَّسول، صلى الله عليه وآله، وعد هذه الملة بالظُّهور والبقاء إلى يوم القيامة. ولو حدث على بغداد منهم حادث، كما جرى على غيرها من البلاد؛ لانقرضت ملة الإسلام، ولم يبق لها باقية»[1].

ويسترسل ابن أبي الحديد في مذكراته عن المغول مطمئناً من عدم دخولهم العراق، ويطمئن الدَّولة في ما ذهب إليه من شروح لـ«نهج البلاغة»، ورد ذلك بقوله: «وقد لاح لي من فحوى كلام أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) ﷺ، أنه لا بأس على بغداد والعراق منهم، وأن الله تعالى يكفي هذه المملكة شرَّهم، ويرد عنها كيدهم، وذلك من قوله ﷺ: ويكون هناك استحرار قتل، فأتى بالكاف، وهي إذا وقعت عقيب الإشارة أفادت البعد، تقول للقريب: هنا، وللبعيد هناك، وهذا منصوص عليه في العربية، ولو كان لهم استحرار قتل في العراق لما قال: هناك، بل كان يقول هنا؛ لأنه ﷺ خطب بهذه الخطبة في البصرة، ومعلوم أن البصرة وبغداد شيء واحد وبلد واحد؛ لأنهما جميعاً من إقليم العراق»[2].

وقال مغتبطاً بتراجع المغول عن العراق، في جولتهم الأولى (642هـ) وشاكراً دور الوزير العلقمي في هذا النَّصر، كما عبر عنه: «كتبتُ إلى مؤيد الدين الوزير عقيب هذه الوقعة التي نصر بها الإسلام، ورجع التتر المخذولين ناكصين على أعقابهم أبياتاً

---

(1) المصدر نفسه 8 ص240 ـ 241.

(2) المصدر السابق.

أنسبُ إليه فيها الفتح، وأشير إلى أنه هو الذي قام بذلك، وإن لم يكن حاضراً له بنفسه؛ واعتذر إليه عن الغياب بمديحه، فقد كانت الشواغر والقواقع تصدّ عن الانتصاب لذلك».

ثم نظم مادحاً:

أبقى لنا الله الوزير وأحاطه
بكتائب من نصره ومقانب
ما غبت ذاك اليوم عن تدبيرها
كم حاضر يعصي بسيف الغائب
عمرُ الذي فتح العراق وإنما
سعدٌ حسام في يمين الضارب

لكن كل توقعاته كانت مغلوطة، فحدث الغزو و«الاستحرار بالقتل»، لكن بعد أربعة عشر سنةً. على أية حال سقطت بغداد بيد المغول (656هـ 1258 ميلادية) وظلت أكذوبة خيانة الوزير ابن العلقمي قائمة، مع أنه أراد حماية الخلافة بالسياسة بعد أن عجز السَّيف عن ذلك. كنت تبسطت في شرح ما حدث، ووضحت ما وراء تلك الأكذوبة في أكثر من مقال وكتاب، ولم أجد داعياً إلى تضمين هذا ما نشرته في كتب أُخر[1].

عمل ابن أبي الحديد، في أواخر حياته، مع نصير الدِّين الطُّوسي على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الكتب، بعد أن «فوض إليه أمر خزائن الكتب ببغداد مع أخيه موفق الدين، والشَّيخ تاج الدِّين

(1) انظر كتابنا: لا إسلام بلا مذاهب وطُروس أُخر، الطرس الخاص بابن العلقمي. وكتابنا: الأديان والمذاهب بالعراق، الفصل الخاص بالشيعة. وكتابنا: المجتمع العراقي تُراث التسامح والتكاره.

علي بن أنجب (...) وكان أهل الحلة والكوفة والمسيب يجلبون إلى بغداد الأطعمة فانتفع النَّاس بذلك، وكانوا يبتاعون بأثمانها الكتب النَّفيسة»[1].

توفي أبو حامد عزُّ الدين بن أبي الحديد السَّنة (656هـ)، بعد اجتياح بغداد، ووفاة شقيقه موفق الدَّين بن أبي الحديد، وصاحبه الوزير مؤيد الدَّين العلقمي، وكل هذا حدث في السنة المذكورة.

ألَّف صاحبنا، من غير «شرح نهج البلاغة» وديوان شعره «السبع العلويات»، الكتب الآتية: «شرح الفصيح لثعلب»، «شرح المحصل للرَّازي»، «شرح غرر الأَدلة»، «شرح الياقوت للنُّوبختي»، «العبقري الحسان»، «الاعتبار على الذَّريعة»، «منظومة فتح خيبر»، «الفلك الدَّائر على المثل السَّائر»، «اعتبار الذَّريعة للمرتضى»، و«تقرير الطَّريقتين» وغيرها.

بعد رصد شخصية من شخصيات الاعتزال المتأخرة، ابن أبي الحديد، قد يسأل سائل أين مقالاته، وبما تميز! وأين المناظرات في الدَّقيق من الكلام! الجواب ليس هناك مقالات اختص بها ابن أبي الحديد، أو المعتزلة المتأخرون، بعد تلك الأجيال، من بصريين وبغداديين، إنما ظلوا يحملونها كعقيدة فكرية، تارة بالسر وتارة بالعلن، بعد أن هيمنت العقيدة الأشعرية على الدَّولة العباسية طوال الفترة السلجوقية، والتي امتدت لأكثر من قرنين من الزَّمن، واستمرت بعدها حتى من دون السُّلطة، ثم

---

(1) الطَّهراني، طبقات أعلام الشيعة، القرن السَّابع، ص88 ـ 89، حسن الأمين، الأسماعيليون، والمغول ونصير الدِّين الطوسي، ص49.

التَّدهور المستمر في الحالة الفكرية حتى سقوط الخلافة العباسية، وحتى الحكم الزَّيدي باليمن وهو الأقرب إلى الاعتزال، إن لم يكن هو مَنْ مثل، في ما بعد، الاعتزال البغدادي، لم يضف علماؤه شيئاً على مقالات الاعتزال الأولى، بل تحول أئمته إلى حُكام جور، مقتفين أثر الذين ثاروا عليهم من أجل تطبيق العدل، حتى سقط حكمهم في السَّادس والعشرين من سبتمبر (أيلول) 1962م، بعد حكم دام أكثر من ألف عام، ولنا في الحكم على القاضي الحنبلي أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت513هـ) بالقتل لأنه مجرد قرأ كتب الاعتزال، وقس على ذلك، وهذا ما سيأتي ذكره.

الباب الخامس

التَّمرد على الاعتزال

الاعتزال مثله مثل بقية الفِرق والمذاهب، الفكرية منها والدِّينية والسِّياسية، لا يخلو من ظهور قناعات جديدة، أو ميول عن قواعد عتيدة في نظر المخلصين لها، ونحاول الابتعاد عن تسمية تلك الميول بالانشقاقات أو الانحرافات وغيرها، لما تحمله هذه المصطلحات من دلالات الاتهام والتجريح، وعلى وجه الخصوص ما يحمله منها تاريخ المِلل والنِّحل، وظهور ما يعرف بالنَّاجين.

إن الاعتزال هو أول المذاهب المعنية باحترام حق الاختلاف قبل غيره من المذاهب، وإن تجاوز ذلك إلى الخروج عن المذهب الأُم، وتأسيس كيان آخر، والحجة عليه، أن العقل في الفكر المعتزلي هو المرجع الأول في الإيمان والاعتقاد، وبالتَّالي يكون الإنسان، في عرف هذا المذهب، حر التَّفكير والإرادة. وعلى الرَّغم من علو منزلة العقل والرَّأي في الفكر المعتزلي صادر المعتزلة، في حالات معينة، مثل هذا الحق، فقد حصل أن تمنى واصل بن عطاء اغتيال بشار بن بُرد، إلا أن ذلك ليس من أخلاق المعتزلة، ثم أشاروا بنفيه من البصرة حتى قُتل من قبل الخليفة المهدي بن المنصور.

كان المعروف عن بشار أنه معتزلي ومن تلاميذ الحسن البصري وحواري واصل، لكنه مال إلى قناعات مخالفة للاعتزال، وعذره في ذلك أنه شاعر مطبوع، ومن الصَّعب أن يحتمله تنظيم ما، أو حتى دين ما. وقد تكررت حالته في شخصيات عديدة،

لكنهم سلموا من القتل، رغم أن تهمة الزَّندقة كانت تحوم فوق رؤوسهم، فبعده ظهر آبو العلاء المعري، ثم عمر الخيام وآخرون، ونُذكر هنا، بما سبقت إليه الإشارة، بأن بشاراً والمعري والتَّوحيدي وابن الرَّاوندي عدوا زنادقة الدُّنيا بأسرها[1].

لقد استخدم المعتزلة سلاح ابن الرَّاوندي نفسه في كتابه «فضيحة المعتزلة»، عندما رد عليه أبو الحسين عبد الرَّحيم الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي المُلحد». ثم مالوا إلى الانتقام من أحمد بن حنبل عند صدارة الاعتزال أيام الخليفة عبد الله المأمون. ولكن على الرَّغم من كلِّ تجنيات الاعتزال على الخصوم يبقى هو التَّيار الفكري الأقل تجاوزاً على قناعات الآخرين، من بين التيارات أو المذاهب التي وصلت إلى دفة السُّلطة أو السَّطوة الاجتماعية.

وعلى الرَّغم مِنْ كلِّ ما ذكر من تجاوزات القاضي أحمد بن أبي داؤد، الذي مثل الاعتزال في سلطة المأمون والمعتصم والواثق، وارتبطت باسمه محنة خلق القرآن بعد أن برأ المؤرخون السُّلطات العليا منها؛ نجده حفظ دماء الكثيريين ممَنْ لامس السَّيف رقابهم، فعندما همَّ المعتصم بقتل عمر بن فَرج الرُّخَّجي، أحد أصحاب الخليفة وقد أخذ يتجسس على العلويين، فأُحضر السيف للمعتصم «فجعلت رُكبتا عمر تصطكان»، فقال له ابن أبي دؤَاد: «إن رأى أمير المؤمنين أن يسأله عن ذَنبه، فلعله أن يخرج منه بعُذر» فسلم الرَّجل[2].

---

(1) الحنبلي، شذرات الذَّهب 2 ص302.

(2) الجهشياري، الوزراء والكُتاب، ص501.

وأنقذ رجلاً كان المعتصم غضب عليه، من أهل الجزيرة الفراتية، فطُلب السيف والنطع لقتله، فتوسل ابن أبي دؤَاد قائلاً للخليفة: «سبق السيف العذل، فتأن في أمره فإنه مظلوم»، وكان ابن أبي دؤَاد محصوراً فلم يبرح المكان وبال على نفسه حتى لا يترك الخليفة يقتل الرجل، وخلص محمد بن الجهم البرمكي من القتل أيضاً[1]. وحاول جهده في إنقاذ الرافض لمقالة خلق القرآن أحمد بن نصر الخزاعي، ولما نوى الواثق على قتله قال ابن أبي دؤَاد، بعد أن وقع الآخرون أنه حلال الدم: «يا أمير المؤمنين كافر يُستتاب، لعلَّ فيه عاهة أو تغير عقل»[2].

مِنْ حسنات عصر المأمون، الذي لعب المعتزلة فيه دوراً مهماً، الانفتاح على الثَّقافات الأُخر، وعادة يصاحب هذا الانفتاح احترام الرأي، وإن كان بشكل محدود. من ذلك تحجيم مطاردة أصحاب الآراء المختلفة تحت ذريعة الزَّندقة، التي تحرفت إلى معنى الكفر والإلحاد. وكانت هذه المطاردة عنيفة أيام المهدي «محمد بن عبد الله المنصور»، واختيار هذا اللقب لأول خليفة من أبناء المنصور لم يكن بعيداً عن فكرة المنقذ الذي سيظهر لإحقاق الحق وإقرار الدِّين، ذلك ما ينسجم مع حديث نبوي، من إحدى صيغه حسب ما ورد في كتاب «كنز العمال»: «المهدي من العباس عمي»، وما يرتبط بصفة المهدي من جبرية سيفرضها بأمر وبسيف إلـهيين.

وفي زمن المأمون، أيضاً، خفت أو انتهت، إلى حد ما،

(1) ابن خِلّكان، وفيات الأعيان 1 ص65.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 8 ص120.

مطاردة أتباع المذهب الشِّيعي وأئمته، بعد أن مات الإمام الشيعي السابع موسى الكاظم في سجن الرَّشيد، وتشير الرِّوايات إلى أن الرَّشيد شهد يوم وفاته، قبل دفنه، على براءته من قتله، بقوله للقواد والكُتَّاب والهاشميين والقضاة: «أتعرفون هذا؟ قالوا: نعرفه حقَّ معرفته؟ هذا موسى بن جعفر، فقال: أترون أن به أثراً وما يدل على اغتيال؟ قالوا: لا»[1]. وخلاف ذلك قام المأمون وبعدم اعتراض من الاعتزال وربما بتشجيعٍ من أقطابه في تولية علي بن موسى الكاظم الملقب بالرِّضا ولياً للعهد رغم معارضة شديدة من البيت العباسي، وتزوج الرِّضا من كريمة المأمون أم حبيبة، وتزوج ابنه محمد الجواد الابنة الثانية.

وما يؤكد تأييد المعتزلة لقرار المأمون في إسناد ولاية العهد للإمام العلوي هو شهادة أحد أقطابهم بشر بن المعتمر على كتاب ولاية العهد، وتشجيع ثمامة بن أشرس، المأمون على إعلان شتم معاوية بن أبي سفيان على المنابر وفي المجالس العامة، كما كان يفعل الأمويون حتى خلافة عمر بن عبد العزيز مع علي بن أبي طالب، لكن المأمون تعقل وصرف نظره عن مثل هذا الإجراء. ولم يتم لولي العهد العلوي تبوء مركز الخلافة فقد اغتيل في حياة المأمون بظروف غامضة، لم تكن في معزل عن تلك المعارضة المذكورة، مع أن البعض يتهم المأمون بتدبير ذلك، إلا أن ذلك مستبعد.

إن المتتبع لحوادث خلافة المأمون سيكشف، من خلال وقائع تبدو هامشية، طبيعة التَّسامح الذي ساد ذلك العصر نسبة للعصور السَّابقة واللاحقة. ومن تلك الوقائع رعاية المناظرات الفكرية بين

---

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص414.

مسلمين وأهل ديانات، حتى من غير الأديان الكتابية مع ما يعرف بالمنانية (المانوية) والدَّيصانية، والأخيرة فرع من فروع الزَّرادشتية، إضافة إلى كثرة المناظرات بين أهل المذاهب الإسلامية.

وكان للمعتزلة باع في هذه المناظرات، وقل أن يُهزم المتناظرون منهم أمام الخصوم، وقد وصف الصَّاحب بن عباد انتصارات المعتزلة في المناظرات بقوله، حسب رواية الثَّعالبي[1]:

ولما تناءتْ بالأحبة دارهُمْ
وصِرنا جميعاً من عيانٍ إلى وَهمِ

تَمكن مِنْ الشَّوقِ غَير مسامحٍ
كمعتزليٍّ تَمكنَ مِنْ خصمِ

مِنْ تلك الوقائع، التَّعامل الجديد مع ظاهرة ادعاء النُّبوة، فقد كان المأمون يحضر هؤلاء إلى مجلسه ويسألهم عن المعجزة والكتاب، وينتهي الأمر بالسخرية والضحك. فأغلب هؤلاء المدعين كانوا من الظُّرفاء أو المجذوبين. فمنهم من توهم أن معجزته مثل معجزة إبراهيم الخليل، فأمر المأمون، مداعباً، أن يحضروا النَّار لتكون عليه برداً وسلاماً، فما كان من المتنبئ إلا التَّنازل عن معجزته، قائلاً: «هات غير هذا»[2]. ومتنبئ آخر سئل عن أتباعه فقال: «أو تركتموني؟ بُعثتُ بالغدادة فحبستُ بالعشي»[3]. هذا، وكتب الأدب العام ملأى بأخبارهم.

---

(1) الثَّعالبي، يتيمة الدَّهر 3 ص320.

(2) الأصفهاني، محاضرات الأدباء مجلد 2 ص418.

(3) المصدر نفسه.

إن أولئك الظُّرفاء الذين ضحك منهم المأمون واستظرفهم كانوا يقتلون في عهد أسلافه من الخلفاء بحفلات مرعبة، فتثير مأساتهم شجون النَّاس واستغرابهم، وبعضهم أصبح بعد قتله من أصحاب كرامات عند العامة، وأحياناً كان ادعاء النُّبوة تهمةً تُختلق وتُلصق بالخصوم.

لقد تنفس الاعتزال الصُّعداء في ظل المأمون والمعتصم والواثق، بعد المطاردة في عهدي المهدي والرَّشيد. وأثناء ذلك اختلطت المواقف على بعض رموزه من السِّياسيين دون النَّظر الصحيح بمقالات المذهب. فقد ألحوا، تمشياً مع ميول الحكم، في تعميم مقولة خلق القرآن، وللتَّشدد فيما سميت بالمحنة. والقصد من ذلك أن تأكيد خلق القرآن يسمح بحرية فكرية وعدم التَّقيد الصَّارم بالنُّصوص، وقد يفتح أبواباً واسعة للاجتهاد، بمعنى أنه يعطي العقل أهمية أكبر.

هذا ما ينسجم تماماً مع طبيعة الاعتزال وأهدافه الفكرية. ولكن فرض ذلك بالقوة وبأداة السلطة أضعف كثيراً من مواقع المعتزلة الاجتماعية، وجعلهم يواجهون محناً عديدة، أشد من المحنة التي وافقوا السُّلطة أو وافقتهم السُّلطة عليها، ثم تصرفت بأدواتها. إن السِّياط التي جُلد فيها الإمام ابن حنبل، حسب ادعاء الحنابلة، عادت أيام المتوكل وجُلد بها المعتزلة والمخالفون الآخرون، والانفراج الذي تحقق أيام المأمون على بقية المذاهب والأَديان تحول إلى إجراءات قاسية، تعرضت لأبسط الحقوق، وظل الاعتزال يعاني من هذه الاضطهادات إلى فترات طويلة. فقد وصل الحال إلى اعتبار الانتماء للاعتزال بمثابة الرِّدة عن الإسلام. وكانت فتاوى ابن حنبل صريحة، منها قوله: «علماء المعتزلة

زنادقة» و«لا يصلى خلف من قال: القرآن مخلوق»[1].

وبعد انحسار مؤقت عاد اضطهاد المعتزلة أيام السَّلاجقة، فقد حدث أن حكم بالموت على أحد أئمة المذهب الحنبلي من المتهمين بالنزوع إلى الاعتزال، وذلك ما يذكره الإمام زين الدِّين الحنبلي في «طبقات الحنابلة»، وابن قدامة المقدسي في «تحريم النَّظر في كتب الكلام»، حول فتوى الإمام والقاضي الحنبلي الشَّريف أبي جعفر عبد الخالق بن عيسى، والقاضية بإهدار دم الإمام أبي الوفاء علي بن عقيل السَّنة (461هـ). وبعد هروبه حصل أن سمع قول أحد ركاب السفينة التي كان مسافراً عليها: «تمنيت لو لقيتُ هذا الزِّنديق ابن عقيل حتى أتقرب إلى الله تعالى بقتله وإراقة دمه»[2].

فزع ابن عقيل من هذا الوعيد الرهيب فأسرع إلى إعلان توبته أمام حشد من الناس، وبتوقيع الشهود عليه، بعد هروب دام أربع سنوات. ومما قاله في محضر توبته: «إني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة: الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم والتكثر بأخلاقهم، وما كنتُ علقته ووجد بخطي من مذاهبهم وضلالاتهم، فأنا تائب إلى الله ﷻ من كتابته وقراءته، وإنه لا يحلُّ لي كتابته ولا قراءته ولا

(1) ابن الجوزي مناقب ابن حنبل، ص207.

(2) ابن قُدامة، تحريم النظر في كُتب الكلام، ص33، ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 10 ص560. قال فيه ابن الأثير: «كان حسن المناظرة، سريع الخاطر، وكان قد اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثته على أبي الوليد، فأراد الحنابلة قتله، فاستجار بباب المراتب عدة سنين، ثم أظهر التَّوبة حتى تمكن من الظهور، وله مصنفات من جملتها كتاب الفنون» (المصدر نفسه).

اعتقاده»[1]، وقد ختم توبته بالآية القرآنية التالية: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [المائدة: 95].

وكم تبدو التَّوبة أو البراءة من فكرة أو اعتقاد، لا من سرقة أو جريمة، شديدة الوقع على النَّفس، وخصوصاً على قاضٍ وفقيه مثل ابن عقيل، فهي بمثابة القتل الرُّوحي، والانكسار أمام النَّاس. جاء الحكم بالموت على ابن عقيل بسبب مخالطته، كما يقال، في السِّر للمعتزلة والتَّرحم على الحلاج، بعد مرور أكثر من قرن ونصف على قتله ببغداد (309هـ)، وقد أعلن توبته أيضاً من طلب الرَّحمة للحلاج، بقوله: «اعتقدتُ في الحلاج أنه من أهل الدين، والزهد، والكرامات، ونصرتُ ذلك في جزء عملته، وأنا تائب إلى الله تعالى منه، وأنه قُتل بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك، وأخطأ هو».

إن اعتبار الترحم على الحلاج جريمة من قبل أئمة المذهب الحنبلي يفند الآراء التي تذهب إلى القول بمناصرة الحنابلة للحلاج والدفاع عنه عند قتله! وقعت حادثة ابن عقيل خلال السيطرة السلجوقية على بغداد، وكان التعصب ضد علم الكلام والفلسفة على أشده. ومن رموز التَّشدد، عصر ذاك، كان أبو حامد الغزالي، الذي أعطى رأيه بالكلام والمتكلمين، فهو القائل: «لم يكن علم الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنتُ أشكو منه شافياً، ولم يكن في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد»[2].

---

(1) ابن قدامة، المصدر نفسه.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص15.

كان ذلك مقدمة لدراسة ظروف انتماء شخصيات مهمة في تاريخ الفكر إلى الاعتزال البصري، ولظهور قناعات جديدة أعلنوا ميلهم عنه، واتخذوا أفكاراً مستقلة إلى حد ما عن المذاهب الرَّئيسية، ومنهم من ذُكر مع (فضائح) الاعتزال والجهمية من الجبرية مثل ضرار بن عمرو، ومنهم من اُتهم بدينه وسلوكه الاجتماعي مثل ابن الرَّاوندي، الذي سماه القاضي عبد الجبار بالمخذول[1]، وآخر نال الثَّناء والتَّبجيل من قبل مؤرخي المِلل والنِّحل مثل أبي الحسن الأشعري.

لم يقتصر أمر التَّمرد على الاعتزال على هؤلاء الثَّلاثة: ضرار وابن الرَّاوندي والأشعري، فهناك معتزلة آخرون وجدوا طريقهم إلى قناعات معاكسة، مثل الشَّاعر بشار بن بُرد، والمتكلم أبي عيسى الوراق وغيرهم. وسنكتفي بقراءة حياة وفكر أولئك الثَّلاثة تحت عنوان الاتفاق في التمرد على الاعتزال، والتَّنافر في ما ذهبوا إليه من أفكار.

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال، ص299.

الفَصل الأَول

ضِرَار بن عمرو

«وضرار أكبر من
هؤلاء المتعاصرين»
الذهبي

شهد ضِرَار بن عمرو مرحلة تأسيس الاعتزال، ولعلَّه ساهم فيها بشكل من الأَشكال، فقد عاصر واصل بن عطاء وأخذ عنه الاعتزال، وامتد به العمر إلى التَّناظر مع إبراهيم بن سيار النَّظام. ومثلما انتشر الاعتزال تحت تسمية الواصلية في أرمينيا كذلك انتشرت الضِّرارية، فيما بعد، في المكان ذاته»[1].

تأرجح الرَّأي في أمر مذهب ضِرَار بين الاعتزال والإجبار، فقد عدَّه الشَّهرستاني في «المِلل والنِّحل» مع حفص بن الفرد من أهل الإجبار، إسوة بالنَّجارية، بينما جعله البغدادي متوسطاً بين الاتجاهين، بقوله: «أتباع ضِرَار بن عمرو والذي وافق أصحابنا في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى (...) ووافق المعتزلة في

(1) البلخي، فضل الاعتزال، ص111، الحميري، الحور العين، ص266.

الاستطاعة قبل الفعل وأنها بعض المستطيع»[1].

هناك مَنْ ينسبه صراحة إلى الاعتزال مثل النَّوبختي قائلاً: «عمرو بن عبيد، وضِرار بن عمرو، وواصل بن عطاء، وهم أصول المعتزلة»[2]. وذكره النَّديم: «يكنى أبا عمرو، من بدعية المعتزلة»[3]. وقال عنه ابن الراوندي: «فأما القول بالماهية فقال بها شيخا المعتزلة ضِرَار وحفص بن الفرد»[4]. ويذكر ابن حزم ضِرارين أحدهما ضِرار بن عبد الله الغطفاني الكوفي، وهو من المعتزلة ثم خالفهم بإنكار القدر، قال في الأول: «قالت المعتزلة بأسرها حاشا ضِرَار (...)»[5].

أما الثاني فهو ضِرَار بن عمرو، وينسب (ابن حَزم) إليه المقالات الشَّنيعة، على حد قوله. ويشير ابن المرتضى إلى خروج ضِرار من الاعتزال، بقوله: «كان ضِرار هذا يأخذ من المعتزلة، ثم خالفهم وتبرأت منه المعتزلة، ومن قوله جواز فعل فاعلين وهو قول سائر المجبرة»[6]. هذا عن نسبة ضرار المذهبية، وتأرجحها في التَّاريخ المِللي والنِّحلي بين الإجبار والاعتزال، وهو ما يؤكد خروجه عن الاعتزال في وقت من الأوقات.

من الراجح كان ضِرار بصرياً، وتؤكد ذلك صلته المبكرة بواصل بن عطاء، وتسميته من قبل البعض كأصل من أُصول

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص202.
(2) النَّوبختي، فرق الشيعة، ص12.
(3) النَّديم، الفهرست، ص214.
(4) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص51.
(5) ابن حَزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 4 ص192.
(6) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص113.

الاعتزال. لكن ابن حَزم أضاف على تسميته لقب الكوفي، وذلك عند حديثه عن ضِرار بن عبد الله الغطفاني كما أسلفنا. وتضيف المصادر من معاجم الرِّجال لقب القاضي على اسم ضِرَار بن عمرو، كما ورد في «الضُّعفاء الكبير»، و«ميزان الاعتدال»، و«لسان الميزان»، و«سير أعلام النبلاء»، دون ذكر مناسبة لهذا اللَّقب.

فالمصادر، بما فيها المذكورة، لا تشير إلى أنه كان قاضياً في يوم من الأَيام، بل تؤكد أنه كان متهماً وهارباً من القضاة، رغم صلته الخاصة بالبرامكة قبل نكبتهم. إن كراهية الإمام أحمد بن حنبل للكلام والمتكلمين قادته إلى أن يشهد ضدهم في المحاكم، ويقف إلى جانب اضطهادهم والدعوة إلى هدر دمائهم. فتقول الرِّوايات إنه شهد على ضِرار بن عمرو بالزَّندقة.

أكد ذلك ابن حنبل بقوله: «شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمٰن (قاضي بغداد أيام الرَّشيد) فأمر بضرب عنقه، فهرب»[1]. ويستشف من الرِّواية الآتية أن تهمة ضِرَار كانت انتسابه إلى المعتزلة، وما يلحق ذلك من مقالات شاذة من وجهة نظر الحنابلة، جاء على لسان ابن حنبل: «دخلتُ على ضِرَار، وكان مشوهاً وبه فالج، وكان معتزلياً، فأنكر الجنَّة والنَّار، وقال: اختلف فيهما: هل خلقتا أم بعدُ أو لا (هكذا وردت)! فوثب عليه أَصحاب الحديث وضربوه»[2].

إضافة إلى العداء بين ضِرَار وأصحاب الحديث، من المالكية

---

(1) العقيلي، الضعفاء الكبير 2 ص222، الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص544، العسقلاني، لسان الميزان 3 ص249.

(2) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص546.

والحنبلية، يفيدنا النَّديم برواية تشير إلى مخالفة ضِرار لأصحاب الرَّأي أيضاً، مثل أبي يوسف قاضي بغداد أيام الرَّشيد وصاحب كتاب «الخراج» وتلميذ أبي حنيفة النُّعمان، قال: «كان طريق أبي يوسف إذا أراد المصلى على ضِرَار، فمرَّ به يوم النَّحر يريد صلاة العيد، وضِرَار يذبح شاة وهو يسلخ، فقال له أبو يوسف: يا أبا عمرو ما هذا، أَتذبح قبل أن يصلي الإمام، فقال له ضِرَار: كنت أظن أن مجالسة العلماء أدبتك، وأي إمام هاهنا فانتظر صلاته؟»[1].

كان ضِرار في رده المتعالي، على فقيه وقاضي قضاة بغداد، لا يقوله إلا معتزلي، فالمعتزلة، أكثر من غيرهم، يشعرون بالتَّفوق على بقية أهل الفكر، وقد سبقت الإشارة إلى ما قاله الزَّيدي والمعتزلي نشوان الحميري معلقاً على انتساب بعض شيوخ المعتزلة إلى زيد بن علي، بقوله: «وحسبك في هذا الباب انتساب المعتزلة إليه، مع أنها تنظر إلى النَّاس بالعين التي ينظر بها ملائكة السَّماء إلى أهل الأرض»[2].

بعد الحكم عليه غيابياً بالقتل صبراً احتمى ضِرَار بن عمرو في حمى البرامكة، ذلك ما يذكره العقيلي بروايته: «فمر شريك (ابن عبد الله الكوفي القاضي) عند الجسر، ومنادٍ ينادي: من أصاب ضِرار فله عشرة آلاف، فقال شريك: ما يقولون، فقلت (الرَّاوي): ينادون على ضِرَار، فقال: السَّاعة خلفته عند يحيى بن خالد، أراد أن يعلمهم ينادون عليه وهو عندهم»[3].

---

(1) النَّديم، الفهرست، ص215.

(2) الحموي، الحور العين، ص240.

(3) العقيلي، الضعفاء الكبير 2 ص222.

أفادت هذه الرِّواية إلى تستر البرامكة على ضِرَار، وأن المناداة عليه كانت تغطية لحمايته من القتل من قبل الرَّشيد، حسب ما تقدم من شهادة ابن حنبل ضده. وأكثر من هذا يذكر الذَّهبي، برواية أبي همام السُّكوني، إلى أن البرامكة قد عزلوا سعيد بن عبد الرحمٰن القاضي، بسبب هدر دم ضِرار بن عمرو، تقول الرِّواية: «شهد قوم على ضِرَار بأنه زنديق، فقال سعيد: أبحت دمه، فمن شاء فليقتله، قال: فعزلوا سعيداً من القضاء»[1].

يعطينا المسعودي تعليلاً، غير مباشر، لعلاقة ضِرَار بن عمرو مع يحيى بن خالد البرمكي، بعيداً عن الاتهام والطَّعن، فالأَخير كان محباً للعلم والمعرفة، ويترتب على ذلك حماية العلماء وأهل النَّظر. وكان ليحيى «مجلس يجتمع فيه أهل الكلام، من أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنِّحل»[2]. ولعلَّ هذا كان أحد أسباب الخلاف مع البرامكة، وما زال هذا السبب خافياً عن تكهنات المؤرخين والباحثين في تفسير ما عُرف بنكبة البرامكة.

يرجع ضِرَار بموقفه الفكري، الجامع بين الجبرية والمعتزلة، إلى الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وهما من أبرز مفكري العهد الأَموي، فهذان المفكران جمعا بين القول بالجبر والقول بخلق القرآن ونفي الصِّفات. فمن آراء ضِرَار القدرية، بعد ميله عن الاعتزال «أن أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة، والعبد مكتسبها حقيقة»[3]. ومع رجعته إلى جبرية جهم بن صفوان لكنه

(1) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص546.

(2) المسعودي، مروج الذهب 4 ص236.

(3) الأَشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص313، الشهرستاني، المِلل والنِّحل 1 ص90.

خالف الأخير والمعتزلة أيضاً في رفضه لقاعدة «المفكر قبل ورود السمع» بقوله: «لا يجب عليه بعقله شيء حتى يأتيه الرَّسول، فيأمره وينهاه، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل»[1].

إنه ميل عن أهم قاعدة من قواعد الاعتزال والتي تعني: أولوية العقل على النَّص، وتحصيل المعرفة بالنَّظر والاستدلال ورفض التقليد. وما نلاحظه في هذا الأمر أن تقديم النص يلازم غالباً القول بالقدر، خيره وشره من الله، بينما تقديم العقل يلازم القول بنفي القدر. قلنا: إن التفكير العقلي يلازم غالباً، وليس دائماً، القول بنفي القدر؛ لأن هناك من شذَّ عن هذه القاعدة مثل جهم بن صفوان والجهمية من بعده، فالمعروف عن جهم أنه المبادر إلى مقالة: «المفكر قبل ورود السمع».

إن ما يجمع بين نفي القدر والعقل هو اشتراط حرية الإنسان، عبر عقله بطبيعة الحال، بالتمييز بين الخير والشَّر، وهذا بدوره يؤدي إلى الاعتراف بمبدأ العدل المعتزلي. وفي هذا المجال، تعدُّ حالة الضِّرارية، في جمعها بين مقالات متنافرة، حالة شاذة كما هي الجهمية، رغم الاختلاف حول قاعدة «المفكر قبل ورود السمع». فالمعتزلة لم يعترفوا لجهم بفضل لأنه جبري، رغم أن أفكاره، نفي الصِّفات وخلق القرآن، ومقالته المعرفية غدت أساساً في الفكر المعتزلي. كذلك لفظ الاعتزال الضِّرارية بسبب جبريتها، على الرَّغم من الالتزام بمبدأ التَّوحيد المعتزلي. فالتَّنزيه من الصِّفات عندهم أن الله قادر بمعنى نفي العجز عنه، وهكذا، تظهر القدرة هو هي، كما قال بذلك المعتزلة.

(1) الشَّهرستاني، المصدر نفسه1 ص90 ـ 91.

يكشف إبراهيم النَّظام عن جهمية ضِرَار بقوله: «فواجب عليه أن يقول بإنكار الطَّبائع، ويدفع الحقائق بقول جهم في تسخين النَّار، وتبريد الثَّلج، وفي الإدراك والحس والغذاء والشَّم»[1]. وحسب ما ورد كان ضِرار يميل إلى ما عُرف بإنكار طبائع الأشياء، فالشَّجر عنده لا يثمر، والماء لا يجري، والفاعل هو الله فقط. وبدون شك، يترتب على هذه المقالة إضعاف دوافع التَّغيير في المجتمع، والرُّكون إلى ما هو قائم، ثم الشُّعور بالاغتراب عن الأفعال والتَّشكيك بالإرادة.

استمر ضرار على الخط المعتزلي في أفكاره الاجتماعية والسِّياسية، فكان يقول بجواز الإمامة خارج قريش خلافاً لما تراه المذاهب السُّنَّية والشِّيعية. ويزيد على ذلك بتبنيه رأياً يحاكي به رأي بعض فرق الخوارج، جاء فيه: «إذا اجتمع قرشي ونبطي (فلاحو سواد العراق وجنوبه) ولَّينا النَّبطي وتركنا القرشي؛ لأنه أقل عشيرة وأقل عدداً، فإذا عصى الله وأردنا خلعه كانت شوكته أَهون، وإنما قلت ذلك نظراً للإسلام»[2].

من آراء ضِرَار الخاصة، التي لا تصله بالاعتزال أو بأي مذهب آخر، مقالته في الإنسان أنه مجموعة أعراض، وأن الأعراض قد تصبح أجساماً، ويورد الأشعري مقالته في الإنسان قائلاً: «إن الإنسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً»[3]. ومن خلال ما نقله

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص11.
(2) الأشعري، المقالات والفرق، ص11.
(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص313.

الجاحظ في «الحيوان»، ثم ابن حَزم في «الفصل» تظهر لدى ضِرَار إيماءة نحو فلسفة حسية في الفكر الإسلامي، وهي حسب تصنيف بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرين تيار فلسفي حسِّي.

كشف ضرار عن رأيه هذا في مناظرة مع إبراهيم النَّظام حول فكرة الكمون والمداخلة ورفضه لها، وعلق الأخير على نقض ضِرَار لفكرته بقوله: «قد جمع في إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة؛ لأنه كان يزعم أن التَّوحيد لا يصح إلا مع إنكار الكمون، وأن القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون في الإنسان دم، وإنما هو شيء تخلق عند الرُّؤية»[1]، ثم أردف قائلاً حول مقالة ضِرَار الحسية: «قد كان يعلم يقيناً أن جوف الإنسان لا يخلو من دم»[2].

من أفكار ضرار الحسية، أيضاً، روى ابن حَزم أنه قال: «إن النَّار ليس فيها حر، ولا في الثَّلج برد، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصَّبر مرارة، ولا في العنب عصير، ولا في الزَّيتون زيت، ولا في العروق دم، وإنما كل ذلك يخلقه الله ﷻ عند القطع والذَّوق والعصر واللَّمس فقط»[3]. وبعد كثرة الجدل بين المتكلمين حول رؤية الله، وقول بعضهم بعجز الحواس عن رؤيته، أو إدراك ماهيته قال ضِرَار: «إن الله سيخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين، يرون بها ماهيته»[4].

يسخر نشوان الحميري (زيدي المذهب) من حاسة ضِرَار

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 5 ص10.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن حَزم، الفصل 4 ص195.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص314.

السَّادسة قائلاً: «وفرَّ من التَّشبيه ضِرار، فلم ينجه الفِرار، زعم أن ربَّه يُدرك في المعاد بحاسة سادسة، برؤية منه وفكرة حادسة»[1]. ويبدو أن ضرار في قوله بالحاسة السَّادسة حاول تفادي قوله السَّابق حول علاقة وجود الأشياء بالحواس، عندما تكلم عن رؤية الله، فقال بحاسة سادسة يخلقها الله حينذاك.

يستدل بعض المؤرخين، من تفاصيل سيرة حياة ضِرار ومحنته في عهد الرَّشيد، على أن وفاته كانت في عهد الرَّشيد، ولعلَّه مات بمرض الفالج، كما ورد في رواية ابن حنبل السالفة الذكر: «دخلتُ على ضِرار ببغداد وكان مشوهاً وبه الفالج». كان ذلك بعد نكبة البرامكة الذين كانوا يوفرون له الحماية. وفي ذلك يقول الذَّهبي في «سيرة أعلام النبلاء»: «قلت لمثل هذا تكلم الناس في دين البرامكة، وضرار أكبر من هؤلاء المتعاصرين، وله تصانيف كثيرة، تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل»[2].

ترك ضرار حسب رواية النَّديم في «الفهرست» أكثر من ستين كتاباً، كان أغلبها في المِلل والنِّحل، منها: «آداب المتكلمين»، «الأزارقة»، «النَّجدات والمرجئة»، «الرَّد على الواقفة والجهمية والغيلانية»، «الرَّد على الرَّافضة والحشوية»، «الرَّد على أرسطو طاليس في الجواهر»، «التَّوحيد»، «الرَّد على الملحدين»، «المخلوق»، «تناقض الحديث» و«الخرائط».

---

(1) الحميري، الحور العين، ص309.

(2) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 10 ص546.

الفصل الثَّاني

اِبن الرَّاوندي

«متكلم بارع، وجهبذ ناقد
وبحاث جدل، ونظّار صبور»
التَّوحيدي

ظلت شخصية أبي الحسين أحمد بن يحيى الرَّاوندي غامضة، ومثيرة للجدل في المباحث الإسلامية، على الرَّغم مِنْ أن أغلب المؤرخين حسموا موقفه ونسبوه إلى الإلحاد والزَّندقة. ومن اللافت للنَّظر أن البغداديين وبتواتر شفاهي منذ العصر العباسي وهم ما زالوا يذكرون ابن الرَّاوندي، كرمز للسُّخرية وذكره مناسبة للتنكيت. فالمثل العراقي الدارج: «مثل ابن الرَّاوندي يعلم النَّاس على الصلاة وما يصلي»، يشير إلى معنى من معاني الزَّندقة، وهو إعلان الشَّيء وإضمار خلافه.

ومن المضاحك التي يتداولها البغداديون أو العراقيون عامة، وتدين ابن الراوندي، قولهم: «إنه اعترض على مجموعة من الصبيان كانوا يضربون كلباً ضرباً مُبرحاً؛ لأنه دخل مكاناً للعبادة، قائلاً لهم: «أعذروه أنه لا يفهم...»». وكتب الشَّالجي: «من المفاكهات التي يرويها البغداديون عن ابن الراوندي، وكان

محرفاً، أنه كان في أحد الأيام عائداً إلى بيته يحمل منديلاً فيه طحين، وأخذ يفكر في حاله وما يلاقيه من حرمان، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: اللهم حلّ مشاكلي، وإذا بأصابعه تفلت طرفاً من أطراف المنديل، فانحلّ، وتبدد الطحين، فعاد ورفع طرفه إلى السماء وقال: إني طلبتُ حلّ مشاكلي، ولم أطلب حلّ المنديل»[1]. أوردنا ذلك للتأكيد على أن شخصية ابن الراوندي ما زالت ذكراها حية في الطرقات والمجالس البغدادية. وهذا ما تؤكده قسوة المحنة التي كان يعيشها، ولم يتخلص منها رغم مرور حوالى (1200) سنة على مماته.

يتحدر ابن الرَّاوندي من راوند بخراسان، وليس له صلة ما بجماعة الرَّاوندية، التي تنحدر من المنطقة نفسها، وعملت لصالح الدَّعوة العباسية أيام الأمويين، وربما كانت على صلة بأبي مسلم الخراساني (قُتل 136هـ)، وتسمى بالعباسية الخلّص. وهم حسب رواية المسعودي في «مروج الذهب»، والنُّوبختي في «فرق الشيعة»، والرَّازي في «اعتقادات المسلمين» أتباع أبي هريرة الرَّاوندي، الذَّين أثبتوا الإمامة بعد الرَّسول لعمه العباس، ويعدون فرعاً من فروع الكيسانية (بتصورنا أن هذه الفرقة لا وجود لها) القائلين بإمامة محمد ابن الحنفية ثم أولاده من بعده.

تعرف ابن الرَّاوندي على الاعتزال بالبصرة، ونشأ معتزلياً، وقد عده القاضي عبد الجبار وابن المرتضى من طبقة المعتزلة الثَّامنة، مع نعته بالمخذول، إسوة بأبي القاسم البلخي وابن مجالد البغدادي، وأبي الحسين الخياط. ويدعي هؤلاء المؤرخون وغيرهم

---

(1) الشَّالجي، موسوعة الكنايات العامية البغدادية 1 ص519.

بأن جنوحه عن الاعتزال هو بداية جنوحه عن الإسلام إلى مخالطة الملحدين والزَّنادقة. ومن ذلك ما يذكره البلخي برواية الذَّهبي: «كان أول أمره (عندما كان معتزلياً) حسن السيرة، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك لأَسباب، وكان علمه فوق عقله»[1].

يعلق الذَّهبي على حدة ذكاء ابن الرَّاوندي بالقول: «لعن الله الذَّكاء بلا إيمان، ورضي الله عن البلادة مع التقوى»! وقرأ النَّديم للبلَّخي أيضاً في «محاسن خراسان» أنه أرخ لابن الرَّاوندي بأنه «كان من المتكلمين، ولم يكن في زمانه أَحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان أول أمره حسن السِّيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله، فكان مثله كما قال الشَّاعر»[2]:

ومَنْ يُطيق مُزكاً عِند صَبْوَته
ومَنْ يُقَّوم لِمستُور إذا خَلعا

يصفه القاضي عبد الجبار: بـ«المخذول، ثم جرى منه ما جرى»[3]. أما ابن المرتضى فيزيد على ذلك، بقوله: «انسلخ عن الدِّين، وأظهر الإلحاد والزَّندقة وطردته المعتزلة»[4].

إن الآراء المذكورة تؤكد أهمية ابن الرَّاوندي كمعتزلي، ولا تتنكر لقوة تأثيره وهو خارج الاعتزال. لكن، إلى أين اتجه ولمن

(1) الذهبي، سيرة أعلام النبلاء 14 ص61.

(2) النَّديم، الفهرست 216، العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص 1 ص155.

(3) الأسدآبادي، فضل الاعتزال، ص299.

(4) ابن المرتضى، المنية والامل، ص188.

أضاف ذكائه وبراعته في الكلام؟ يجيب ابن الرَّاوندي بنفسه: «فإني وجدت كثيراً من المعتزلة يستطيلون على جملة الشِّيعة، ويتسلقون على إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم، ليست من التَّشيع، الذي بانوا به من جميع المبطلين في قبيل ولا دبير (...) ولولا أن كثيراً من الشِّيعة ينفرون من الكلام، ومِنْ مخاطبة أهله لوجدوا في مقالات المعتزلة مِنّ فاحش الخطأ وعظيم الكفر، وسأرسم في كتابي (فضيحة المعتزلة) هذا، جملاً من شنيع مذاهبهم، نجتزئ بعضها في معارضتهم»[1]. نفهم من ذلك أنه توجه صوب التَّشيع لا إلى مذهب آخر.

قال محسن الأمين في تحول ابن الرَّاوندي من الاعتزال إلى التَّشيع الإمامي: «ثم أظهر مذهب الشِّيعة الإمامية، وألَّف كتباً على طريقتهم، ككتاب الإمامة وغيره، وكتاب معجزات الأئمة»[2]. وكان القاضي عبد الجبار قد اعتبر فلسفة القول بالوصية عند الشِّيعة من اختلاق ابن الرَّاوندي، أو أنه صرح بها، ورد ذلك بقوله: «واعلم أن هؤلاء يحتجون، منذ زمن ابن الرَّاوندي، أن رسول الله نص عليه (علي بن أبي طالب) نصاً مكشوفاً لا يحتمل التأويل»[3].

ويرد الشَّريف المرتضى على كتاب أستاذه القاضي «المُغني في أبواب التَّوحيد والعدل» بسبب نصرته الجاحظ ضد ابن الرَّاوندي، قائلاً: «وما صنع ابن الرَّاوندي من ذلك ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه. ومن بين كتبه التَّي هي: العثمانية والمروانية والفتيا والعباسية والإمامية وكتاب الرافضة والزَّيدية،

(1) ابن الرَّاوندي، فضيحة المعتزلة، ص105، الخياط، الانتصار، ص13.

(2) الأمين، أعيان الشيعة 10 ص223.

(3) الأسدأبادي، دلائل النبوة 1 ص222.

رأي من المتضادات واختلاف القول ما يدل على شك عظيم وإلحاد شديد، وقلة تفكر في الدِّين»[1].

يستغرب المرتضى من الحملة التي شنها المعتزلة على ابن الرَّاوندي، وكل ما فعله أنه ذكر روايات عن مذاهب النَّاس راوياً لا معتقداً. قال في الشَّافي أيضاً: «إن ابن الرَّاوندي لم يقل في كتبه هذه التَّي شنع بها عليه: إنني اعتقد المذاهب التي حكيتها وأذهب إلى صحتها، بل كما يقول: قالت الدَّهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرُّسل. فإن زالت التَّبعة عن الجاحظ في سبِّ الصَّحابة والأئمة، والشَّهادة عليهم بالضِّلال والمروق عن الدِّين بإخراج كلامه مخرج الحكاية، فلتزولنَّ أيضاً التَّبعة عن ابن الرَّاوندي بمثل ذلك».

وحّد الموقف من ابن الرَّاوندي بين الأعداء، فما قاله فيه المعتزلة قاله فيه أيضاً الحنابلة والأشاعرة! ومن ذلك، ما يذكره ابن الجوزي: «كان ابن الراوندي ملازماً أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك قال: إنما أردتُ أن أعرف مذاهبهم»[2]. ويذكره الذَّهبي: «الملحد عدو الدِّين، صاحب تصانيف في الحط على الملة، وكان يلازم الرَّافضة والملاحدة»[3]. ويصفه العسقلاني قائلاً: «واشتهر بالإلحاد، وقيل: كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على شيء، ويقال: كان غاية في الذَّكاء»[4].

وحول اتهامه بإفساد الأَديان، وليس الإسلام فقط، يقول ابن

(1) المرتضى، الشَّافي في الإمامة 1 ص88.

(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك 3 ص108.

(3) الذَّهبي، سيرة أعلام النبلاء 14 ص61.

(4) العسقلاني، لسان الميزان 1 ص356.

تغرى بردى: «الماجن المنسوب إلى الهزل والزَّندقة، وكان أبوه يهودياً وأسلم، وكانت اليهود تقول للمسلمين: أحذروا أن يفسد عليكم كتابكم كما أفسد أبوه علينا كتابنا»[1]. ومن الغرابة، بمكان، أن أبا العلاء المعري، المتهم بالزَّندقة والإلحاد أكثر من غيره، يساهم في الحملة على ابن الرَّاوندي، ويكيل الاتهام له. فقد ذهب خياله إلى اعتباره من الخالدين بجهنم، جاء ذلك في قوله: «وأما ابن الرَّاوندي فلم يكن إلى المصلحة، فأما تاجه (كتابه) فلا يصلح أن يكون نعلاً، ولم يجد من عذاب وعلا، ويجوز أن يُنظم عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب (...) وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أفٍّ وتفٍّ وجورب وخفٍّ، قيل: وما جورب وخف؟ قالت: واديان في جهنم»[2].

ومن الغرابة بمكان أن أبا الوفاء علي بن عقيل الحنبلي، وهو الذي كاد يُقتل لأنه قرأ كتب المعتزلة ورمي بالزَّندقة واستتاب، قال في شأن ابن الرَّاوندي وأبي العلاء المعري معاً: «خبثت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق، وثبوت الشَّرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها كابن الرَّاوندي ومن شاكله كأبي العلاء»[3]. ويجمع ابن الجوزي الاثنين معاً بتهمة واحدة، بقوله: «كان يعترض (ابن الرَّاوندي) على القرآن ويدعي عليه التناقض وعدم الفصاحة، وهو يعلم أن فصحاء العرب تحيرت عند سماعه فكيف بالألكن (يعني أعجميته). أما أبو العلاء المعري فأشعاره ظاهرة الإلحاد، وكان يبالغ في عداوة الأنبياء، ولم يزل متخبطاً في تعثيره

(1) ابن تغرى بردى، النُّجوم الزَّاهرة 3 ص176.
(2) المعري، رسالة الغفران، ص410 ــ 411.
(3) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص68.

خائفاً من القتل إلى أن مات بخسرانه»[1].

لعلَّ ما قاله ابن الجوزي كان رداً على مدح أبي حيان التَّوحيدي لابن الرَّاوندي، عندما أشار إلى تمكنه العلمي وفصاحته، وهذا موقف جميل من عالِم تجاه عالِم آخر، يجمعهما العلم والابتلاء بمصيبة واحدة. قال أبو حيان: «إن ابن الرَّاوندي لا يلحن ولا يخطىء؛ لأنه متكلم بارع، وجهبذ ناقد، وبحاث جدل، ونظّار صبور، لكنه استطال باقتداره على قُلل النحويين ورآها مفروضة بالتقريب، وموضوعة على التمثيل؛ لأنها تابعة للغة جيل من الأجيال، ومقترنة بلسان أمة من الأمم، فلم يكن أعقل فيها مجال، إلا بمقدار الطاقة في إيضاح المثال»[2].

مِنْ المصادر المحايدة والنَّادرة جداً تجاه ابن الرَّاوندي، مِنْ أهل السُّنَّة، ما ترجمه ابن خلِّكان بقوله: «وله مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً»[3]. وقد تعرض حياد، أو إطراء، ابن خلِّكان في ابن الرَّاوندي إلى الطَّعن والتَّجريح من قبل ابن كثير، بقوله: «وقلس (لم يذكر شيئاً من العيوب) عليه ولم يخرج بشيء، ولا كأن الكلب أكل له عجيناً، على عادته في العلماء والشُّعراء، فالشُّعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزَّنادقة يترك زندقتهم»[4].

إن آراء وأفكار ابن الرَّاوندي، التي حملت المنزعجين منه

---

(1) المصدر نفسه، ص112.

(2) التَّوحيدي، البصائر والذخائر 2 ص216.

(3) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان 1 ص78.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية 11 ص121.

على القول بإلحاده وزندقته، لم تخرج عن إطار ما يفرضه الجدل في الفكر والفلسفة، ومن البديهي، أن يكون هناك تعارض بين التشدد في المعتقد الدِّيني وما يفرضه الجدل من سماحة رأي، فقد يصعب على المتأمل في الكون وتفاصيله من زاوية عقائدية مطلقة أن يقبل بوضع عقيدته على مائدة الجدل، مثلما حاول ابن الرَّاوندي الجمع بين العقيدة كإيمان والفكر كمبحث وجدل، واستنكره عليه عقائديو عصره من معتزلة وغيرهم.

مِنْ البداهة أيضاً أن تتحول العقائد إلى حقائق عندما تدعم بمنطق علمي واضح. فعلى سبيل المثال لا الحصر، اعتبر أغلب فقهاء الفرق الإسلامية ابن الرَّاوندي متجاوزاً حدود المسموح به في شكه برواية نزول الملائكة وقتالهم بصف المسلمين في معركة بدر، متسائلاً لماذا لم تنزل مثل تلك النصرة في معركة أُحد، بينما المسلمون كانوا بحاجة إليها! الواضح أن ابن الرَّاوندي، إذا صحت نسبتها إليه، كان يبحث عن منطق لهذه الحادثة وغيرها من المرويات؛ لأنه مشتغل بالكلام والفلسفة، وكذلك الحال بالنسبة لتساؤله حول معجزات الأنبياء وغيرها.

لقد حاول بعض الفقهاء المؤرخين في أن يجد مخرجاً لما أثاره ابن الراوندي من ممنوعات، ومنها مخالطته للملحدين والزَّنادقة. بينما ذهب البعض الآخر إلى تعليل ذلك بغضب المعتزلة عليه وطرده من مجالسهم. وبلا شك، إن هذا التَّبرير غير مقنع، فالأمر يتوقف على ابن الرَّاوندي وقدراته العقلية المميزة. فمن الواضح أنه كان لجوجاً في المعرفة وتقصي الحقائق، مستفسراً عن كل شيء لا يبدو منطقياً له، وقاده إلى

تجاوز قدسية العقائد، والحظر المضروب على مناقشتها كما يرى أغلب فقهاء عصره وعصرنا.

وبالتالي تترك المجال إلى اللجوجين من أمثال ابن الرَّاوندي إلى طرح أفكار قد تكون مغايرة للمألوف الدِّيني. وفي الوقت الذي فُسر فيه التَّأليف الغزير لمفكرين آخرين بالنُّبوغ، والقدرات العلمية العالية فسرت غزارة ابن الرَّاوندي، في التَّأليف، على أنها نشاط سوقي، فهو يبيع أفكاره ويوجهها حسب الطَّلب، لمن يدفع أكثر، وذلك بسبب عسر حاله وحاجته إلى المال. ومن ذلك يذكر العباسي في «معاهد التنصيص» أنه ألَّف كتاب البصيرة طلباً من يهود سامراء مقابل (400 درهم). ومن سوقيته، حسب المصدر المذكور، أنه هدد بنقضها، ولم يكف حتى أخذ مائة أخرى. ويذكر ابن المرتضى في «المُنية والأمل» أنه ألَّف كتاب الإمامة، السابق الذكر، للشيعة مقابل ثلاثين درهماً، إضافة إلى روايات عديدة تبدو غير معقولة.

لكن، لو كان ابن الرَّاوندي بهذه السُّوقية فما منعه من توجيه نشاطه لخدمة أهل السُّلطة، وحاول الانسجام مع الرِّئاسة الفقهية في زمانه، ولكنه على خلاف ذلك مات مختفياً، وعقوبة القتل في رقبته. لهذا نقول: كان ابن الرَّاوندي مفكراً اختلف مع السائد في عصره، وكل ما ورد حول تأليفه هو من باب الحط من شخصيته وقدراته العلمية، ولعلَّه من القلائل الذين ألفوا خارج إيقاع السُّلطة.

يذكر النَّديم حادثة عن ابن الراوندي قد تفيد في الرَّد على من يريد تجريده من كل علاقة بالدِّين وبالإسلام، وكم تبدو بسيطة وعابرة لكنها عميقة الدَّلالة، حكى ابن الرَّاوندي: «مررتُ

بشيخ جالس وبيده المصحف، وهو يقرأ: ولله ميزاب السَّمٰوات والأرض، فسلمتُ وقلت: يا شيخ أيش تقرأ؟ قال: القرآن، ولله ميزاب السَّماوات والأرض. فقلت: وما تعني بميزاب السَّمٰوات والأرض، قال: هذا المطر الذي ترى، فقلت: ما يكون التَّصحيف إلا إذا كان مفسراً يا هذا، إنما هو ميراث السَّمٰوات والأرض، فقال اللهم اغفر، أنا منذ أربعين سنة اقروئها (هكذا وردت) وهي في مصحفي هكذا»[1].

فهذا الذي طرق العقائد وتساءل عن المحذورات، واتهم حياً وميتاً، بشخصه ودينه، وغدا إلى اليوم موضوعاً للسخرية، نراه حريصاً على أن لا يصحف القرآن، ولو كان موقفه يتسم بالعداء والضَّغينة من الإسلام لشجع مثل هذا التَّصحيف! ورغم أخذ المؤرخين من النَّديم أخبار ابن الرَّاوندي، لكنهم لم يهتموا بهذه الحادثة، وكأنها ستنقض ما وسموه فيه، كذلك عزفوا عن ذكر كتبه التي وصفها النَّديم بـ«مرحلة الصلاح».

من كتب ابن الرَّاوندي المعروفة كتاب «الزُّمرد» الذي جمعه المستشرق الجيكوسلوفاكي كروس (ت1944) من كتاب المجالس المؤيدية لمؤيد الدِّين الشِّيرازي (ت476هـ)، أحد الدعاة الإسماعيليين. ولا داعي أن يسجل جمع هذا الكتاب مثلباً على الاستشراق كونه يحمل أفكار ابن الرَّاوندي وشكوكه! فهو كتاب تناقلت نصوصه صفحات الكتب الإسلامية، من أجل الرَّد عليه، والتَّعريف بشذوذ صاحبه. وكتاب «الدَّامغ» الذي يصفه البعض بأنه حول القرآن الكريم، وعلى حد قول ابن الجوزي: «إنه زعم بالدامغ

(1) النَّديم، الفهرست، ص217.

دمغ الشَّريعة الإسلامية، وسبحان مَنْ دمغه، فأخذه وهو في شرخ الشَّباب»[1].

لقد استعار ابن الجوزي عبارته المذكورة من أبي العلاء المعري، الذي وسعه تكفيراً وتسفيهاً، فقد ورد في «رسالة الغفران» عن الدامغ: «فما أخاله دمغ إلا مَنْ ألفه». أقول لعلَّ لهذا قال بعض الحنابلة مثل ابن عقيل (ت513هـ) في المعري (ت449هـ) بأنه الملحد البارد، قال: «مِنْ العجائب أن المعري أظهر ما أظهر من الكفر البارد الذي لا يبلغ من مبلغ شبهات الملحدين»[2]. ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا علي الجُبَّائي كان قد نقض هذا الكتاب بكتاب آخر[3]. ويُشير علي أكبر ضيائي في «فهرس مصادر الفرق الإسلامية العامة ـ العلوية» إلى كتاب يحمل عنوان «الدَّامغ» دون الإشارة إلى مؤلفه، وهو محفوظ حالياً ضمن كتاب «المجموع» عند أحد الشيوخ العلويين بقرية الرَّامة السُّورية، فربَّما لهذا الكتاب علاقة ما بكتاب ابن الرَّاوندي المفقود.

يصنف النَّديم كتب ابن الرَّاوندي إلى صنفين: الكتب الملعونة، ومنها: كتاب «التَّاج» طرح فيه مسألة قِدم العالم، و«الزُّمرد» يحتج فيها على الرُّسل وإبطال الرِّسالة، و«عبث الحكمة لسفر الله في تكليف أمره ونهيه»، و«الدَّامغ» يطعن فيه على نظم القرآن»، و«القضيب» أثبت فيه أن علم الله محدث ليس بقديم، وكتاب «الفريد» حول النُّبوة، وكتاب «اللؤلؤة» في الحركة. أما الصنف الآخر من كتبه فينسبها النَّديم إلى أيام صلاحه، على حدِّ

(1) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص111.
(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، وفيات السنة 449هـ.
(3) الأسدأبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 16 ص390.

عبارته، منها: «الأسماء والأحكام»، «فضيحة المعتزلة»، «خلق القرآن»، «الرَّد على الزَّنادقة»، «النُّكت»، «الجوابات على المنانية»، «نقض الدَّامغ» و«نقض الزُّمرد».

من الصعوبة بمكان الوقوف على آراء خالصة لابن الرَّاوندي، والسَّبب يعود أولاً إلى وصول آرائه عبر كتب النَّقائض والرُّدود عليه، وأقل ما يقال عنها أنها غير دقيقة. وهذا ما فعله جامعو كتبه التي منها كتاب «فضيحة المعتزلة». وكتاب «الزمرد» جمعه المستشرق الجيكوسلوفاكي المار ذكره. والسبب الثاني، في صعوبة الوقوف على آراء خاصة لابن الرَّاوندي يعود إلى مخالطته لأهل الأديان والفرق الإسلامية المختلفة، وعدم استقراره على مذهب محدد سواء كان ذلك في الكلام أم في الفقه.

حسب ما ورد كانت حالة عدم استقراره تعكس شغفه في البحث والتَّقصي، إضافة إلى مطاردته من قبل المعتزلة وفقهاء عصره. فبعد إعدام زميله أبي عيسى الوراق ظل ابن الرَّاوندي طريداً حتى وفاته. كلٌّ ذلك أدى إلى تشتت مقالاته الكلامية والفلسفية، فلم يُحتفظ له إلا بما يخالف الدِّين والعقيدة فقط. ولكن من خلال ما اتفق به ابن الرَّاوندي مع آراء متكلمين آخرين يمكن تشخيص شيء من آرائه الكلامية العامة.

في الحركة، سجل أبو الحسن الأشعري نقداً على أبي القاسم البلخي في رده على ابن الرَّاوندي، في ما يتعلق بالشَّاهد على الغائب؛ أي: في ما يخص معرفة الله تعالى. وكان ابن الرَّاوندي ذهب إلى القول: «إذا كان المتحرك متحركاً للحركة، فواجب القضاء أن كل متحرك متحرك بحركة»[1]. وكان اعتراض البلخي،

---

(1) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص310.

بقوله: «لو كان هذا الواجب في المتحرك والحركة لوجب مثل ذلك في العالم والعلم، ولكن المتحرك يُعلم متحركاً بأمر، ويُعلم أن له حركة بأمر آخر، كالعالم الذي يُعلم عالماً بدليل ثم يعلمه بعد ذلك بدليل آخر»[1].

ما قاله الأشعري لصالح مقولة ابن الرَّاوندي المارة الذِّكر: «وأبى البلخي أن المتحرك متحرك لعلة الحركة، والأسود أسود لعلة السَّواد، ولو كان كذلك لم يعلم المتحرك والأسود متحركاً وأسود، إلا من علم أن له حركة وسواد»[2]. وعلق ابن فورك، أحد شيوخ الأشعرية قائلاً: «وتكلم شيخنا أبو الحسن في ذلك، وأنكر ما قاله البلخي، وصحح ما قاله ابن الرَّاوندي». ويجمع أبو معين النَّسفي، نقلاً عن مقالات البلخي، بين أبي حنيفة النُّعمان وضِرار بن عمرو وابن الرَّاوندي في القول بالمائية. والمائية تعني المجانسة، ويشرحها قائلاً: «كل ذي جنس شبيه ببني جنسه من حيث المجانسة، فكان القول بالمائية قولاً بالتشبيه»[3].

إن موافقة ابن الرَّاوندي المذكورة لقول الإمام أبي حنيفة وضِرار بالتشبيه، على ما يبدو كانت بعد جنوحه عن الاعتزال، فليس وارداً أن يكون معتزلياً ومشبهاً في وقت واحد. هذا، ونجد الخصوم: أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي وأبو عيسى الوراق، يتفقون مع ابن الرَّاوندي في نقضه لمقالة خلق القرآن: «الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه، ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة

(1) المصدر نفسه، ص310 ـ 311.
(2) المصدر نفسه.
(3) النَّسفي، تبصرة الأدلة 1 ص161.

من الحروف»[1].

كذلك يتفق ابن الرَّاوندي مع الإمام أبي حنيفة، ومتكلمي أهل الحديث كالقلانسي على أن «الاستطاعة تصلح للضَّدين على طريق البدل، ومعنى ذلك الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر، إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها له بدلاً من صلاحها للإيمان»[2]. واتفق ابن الرَّاوندي أيضاً مع العديد من فقهاء الإسلام من أن الإيمان هو التَّصديق باللُّغة ويكون في القلب واللِّسان. وأخيراً نأتي على شهادة أبي معين النَّسفي بحق ابن الرَّاوندي في مسألة صاحب الكبيرة: «جميع مَنْ ساعدنا في هذه المسألة من فحول المتكلمين كأبي الحسن الأشعري، ومن تابعه، وابن الراوندي»[3].

يتضح مما تقدم أن آراء ابن الرَّاوندي كانت مقبولة ومأخوذاً بها من قبل أئمة الفقه والكلام، مثل القلانسي، والأَشعري، والماتريدي، والشَّريف المرتضى، إضافة إلى ما كان عليه من انسجام سابق مع المعتزلة، فلماذا يغفل هذا في البحث عن حياة ابن الرَّاوندي وفكره؟!

وحول نهاية ابن الرَّاوندي نجد خبراً عند أبي علي الجُبَّائي يرويه عنه ابن الجوزي في «المنتظم»: «كان السُّلطان قد طلب أبا عيسى الوراق وابن الرَّاوندي، فأما الوراق فأخذ وحبس ومات في السِّجن، وأما ابن الرَّاوندي فإنه هرب إلى ابن لاوي اليهودي، لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات». وأغلب المؤرخين يؤكدون ذلك الحدث كان السنة (250هـ) وهو الرَّاجح. أما رواية ابن تغرى بردى في أنه توفي السَّنة (298هـ). فبعيد جداً.

(1) المصدر نفسه 2 ص282.
(2) المصدر نفسه 2 ص558.
(3) المصدر نفسه 2 ص781.

الفصل الثَّالث

أَبو الحَسن الأَشعري

«الكل يشيرون إلى معبود واحد
وإنما هذا اختلاف العبارات»
أبو الحسن

أدت ميول ضِرار بن عمرو، وابن الرَّاوندي عن الاعتزال بهم إلى مذاهب أُخر، ولم يتمكنا من تشكيل الفرقة أو المذهب الكلامي الذي يحمل اسميهما، ولم يجدا لهما الأَنصار. لكن ميل أبي الحسن الأَشعري عن الاعتزال، وإن كان بعد أربعة عقود، كما يُقال، قضاها معتزلياً، تمكن من تشكيل فرقة كلامية لها وزنها بين أهل السُّنة، وبذلك انشطر الكلام إلى تيارين متعادلين، في بعض الأوقات، هما المعتزلة والأشاعرة، اعتمدت الأولى العقل وآفاقه بينما نزعت الثَّانية إلى النص وقيوده، رغم توسطها في العديد من القضايا.

تحدر الأشعري من البصرة، وهو من قلائل المتكلمين العرب، فكما هو معروف أن أغلب المتكلمين كانوا من الموالي، بين عراقيين، أو من بلاد فارس، وبلاد ما وراء النَّهر. ويتصل نسبه، كما يقول النسابون، بالصحابي أبي موسى الأشعري، والأخير

بدوره ينتسب إلى الأشاعرة (قبيلة تقطن زبيد من اليمن). وتكريماً لتلك الصِّلة يذكر ابن عساكر حديثاً نبوياً، جاء فيه: «إن الأشعريين إذا رموا أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما عندهم في آنية واحدة، ثم اقتسموه بينهم بالتَّسوية، فهم مني وأنا منهم»[1].

ظل الأشعري معتزلياً لفترة طويلة يذكرها ابن عساكر قائلاً: «شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا، قام على مذهب الاعتزال أربعين سنة، وكان لهم إماماً»![2]. لكن تلمذته لأبي علي الجُبَّائي، وخروجه من الاعتزال في حياة شيخه تعترض رغبة مَنْ روى عنه ابن عساكر في أن يكون الأشعري إماماً في كل العصور. كذلك قال أتباعه فخراً به: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري، فحجرهم في أقماع السمسم»[3]. ولطول هذه المدة توقع ابن عساكر هناك مَنْ يشك في براءة الأشعري من الاعتزال، بقوله: «فإن قيل كيف يبرأ من البدعة مَنْ كان رأساً فيها، وهل يثبت لله صفات مَنْ كان دهره ينفيها»[4]! وتبدو هذه المدة مبالغ فيها إذا صح أنه ولد السَّنة 260هـ أو 270هـ وترك الاعتزال السَّنة 300هـ.

يحكى أن الأشعري ترك الاعتزال بعد أن طرح بعض الأسئلة على شيخه أبي علي الجُبَّائي، ولم يحصل على الجواب الشَّافي.

---

(1) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري في ما نسب الى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص58.
(2) المصدر نفسه، ص39.
(3) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص347.
(4) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص43.

ويقارن السُّبكي بين التِّلميذ والشَّيخ بقوله: «كان صاحب نظر وإقدام على الخصوم، وكان الجُبَّائي صاحب تصنيف وقلم، إلا أنه لم يكن قوياً في المناظرة، فكان إذا عرضت مناظرة، قال للأشعري: نُب عني»[1].

يروي الأشعري حكاية تركه الاعتزال، حسب ابن عساكر: «وقع في صدري في اللَّيالي شيء، مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله أن يهديني الطَّريق المستقيم، ونمتُ فرأيت رسول الله ﷺ في المنام، فشكوت إليه بعض ما بي من الأَمر. فقال رسول الله عليك بسُنّتي، فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار، فأثبتّه ونبذت ما سواه ورائي ظهريا (هكذا وردت)»[2].

هذا، وينتهي المطاف بالأشعري إلى ترك الاعتزال بسبب هذه الرؤيا، لكن الحكاية لا تخلو من تدخل المؤرخين، ليسبغوا على انقلاب الأشعري التقديس والكرامة، وبحدث لا بد أن يختلف عن جنوح الآخرين إلى قناعات جديدة! وبعد هذه الرؤيا يعتكف الأشعري في بيته خمسة عشر يوماً، حاله حال الأنبياء عند هبوط الرِّسالات!

خرج الأشعري، بعد اعتكافه، معلناً على النَّاس رسالته في تأسيس مذهب لا مجرد تبديل قناعة، وخاطبهم قائلاً: «معاشر النَّاس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح حق على باطل، ولا باطل على حق،

---

(1) السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3 ص349.

(2) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص38 ـ 41.

فاستهديت الله تبارك وتعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا! وأنخلع من ثوب كان عليه، ورمى به ودفع الكتب إلى الناس، فمنها كتاب اللّمع، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب كشف وهتك الأسرار»[1].

وروى ابن خِلِّكان عن براءة الأشعري من الاعتزال بعبارة أخرى، أنه قال: «مَنْ عرفني فقد عرفني، ومَنْ لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي. أنا فلان بن فلان، كنت أتقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشَّر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرَّد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم»[2].

كان ذلك بعد صلاة الجمعة، بمسجد البصرة، وربَّما في الزاوية نفسها أو حول الإسطوانة التي سبق أن اعتزل عندها واصل بن عطاء شيخه الحسن البصري، قبل قرنْين من هذه الواقعة. قال الأشعري عند خروجه من الاعتزال، آسفاً على ما مضى: «كنت على غير ملِّة الإسلام، وإني قد أسلمت الساعة»[3]. وتبدو قصة الرُّؤيا بالرَّسول مهمة عند الأشعريين، فأحدهم ينتقد شمس الدِّين الذَّهبي لأنه لم يذكرها في ترجمته للأشعري، ووصفه أنه كان مقصراً في مدحه.

من اللافت للنَّظر، أن عند كلِّ محاولة ميل عن عقيدة سابقة تجري الإشارة إلى خلع الثِّياب وتبديلها بثياب جديدة، فقد سبقت

---

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) ابن خِلكان، وفيات الأعيان 2 ص447. لم يُشير ابن خلكان الى قصة رؤيا الأشعري المذكورة.

(3) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص40.

الإشارة إلى خلع جعفر بن حرب ثيابه في لحظة دخوله الاعتزال، وها هو الأَشعري يخلع ثيابه معلناً خروجه عن الاعتزال. فما هي علاقة الثِّياب بتبديل العقائد والافكار؟ بلا شك، يتعلق الأمر بمحاولة الشُّعور بالجديد، ومحاكات الرَّبيع في الطَّبيعة، وأقرب تعبير عن ذلك الشُّعور هو استبدال الثِّياب، وكأن خلع الثِّياب وارتداءها أصبحا رمزاً في التَّعامل مع العقائد، فلو كانت الجلود تخلع لخلعها التَّائبون، كما تفعل الحيات بجلودها. ومع ذلك، ليس بعيداً أن يكونَ هذا التصرف حكاية من بنات أفكار الإخباريين ليس إلا.

خلاف القصة اللامنطقية المذكورة، وما أورده الإخباريون حول تحول الأشعري من الاعتزال إلى الصفاتية ثم الحنبلية، تعبر المناظرات التي جرت بينه وبين شيخه الجُبَّائي عن تفسير منطقي لهذا التَّحول. فمن تلك المناظرات كانت مناظرة «الأصلح والتعليل»[1]، ومحاورها: سأل الأَشعري الجُبَّائي حول درجات المؤمن والكافر والصَّبي في الآخرة، فقال الجُبَّائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصَّبّي من أهل النَّجاة. ثم قال الأَشعري: فإن أراد الصَّبّي الرَّقي إلى أهل الدرجات، فهل يتمكن من ذلك؟ فقال الجُبَّائي: لا، يُقال له: إن المؤمن نال هذه الدَّرجة بالطَّاعة، وليس لك مثلها.

فرد الأشعري: فإن قال التَّقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. فقال الجُبَّائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، ولعوقبت، فراعيت مصلحتك،

---

(1) السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3 ص356.

وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. فرد الأشعري: فلو قال الكافر، يا رب، علمت حاله (الصَّبّي) كما علمت حالي، فهل راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجُبَّائي. ويبدو أن الطلاق بين الأشعري والمعتزلة لم يكن وليد مناظرة كسبها الأشعري ضد الجُبَّائي، وإنما تمخض هذا الموقف عبر مقدمات عديدة، لها علاقة بانتماء الأشعري المذهبي الفقهي قبل تركه الاعتزال، سنأتي على ذلك في ما بعد.

لم ينتم الأشعري، بعد تحوله عن الاعتزال، إلى فرقة كلامية أخرى، كذلك لم يلتزم بمقالات فرقة ما، بل اتخذ طريقاً وسطاً، توفيقياً، بين الفرق في مختلف القضايا. ومنها رؤيته في القدر رأياً وسطاً بين الاعتزال الذي حدد مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله وبين الإجبار الذي حدد مسؤولية الله الكاملة عن أفعال النَّاس. ووسط الأشعري في مسألة القدر هو مقالته بالكسب، والتي جاء فيها: «إن الإنسان لا يقدر على إحداث الفعل ويقدر على كسبه».

وسلك الأشعري الطريق نفسه بين الاعتزال والتشبيه في مسألة رؤية الله. فبالتوفيق بين القول بعدم رؤية الله تعالى وبين القول برؤيته مكيفاً على جسم معين، قال الأشعري: «يرى العبادُ الله من غير حلول ولا تكييف». وبين قول المعتزلة وبعض الجبريين، مثل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، في أن القرآن مخلوق، والصِّفاتية من الجبرية في أنه قديم حتى ما بين الدَّفتين، قال الأشعري: «القرآن كلام الله قديم، والمخلوق الحادث هي الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات».

كذلك توسط الأشعري الأمر في مسألة صاحب الكبيرة،

بقوله: «المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنَّة، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنَّة». وكان هذا الرَّأي توسطاً بين المرجئة الذين قالوا بإيمانه وأرجاء حكم عقوبته، وبين المعتزلة أنه في منزلة بين منزلتين فاسق لا كافر ولا مؤمن، وبعض فرق الخوارج في أنه كافر خالد في النَّار.

أما آراء الأشعري الكلامية الأخرى كقوله في الصِّفات وخلق القرآن ونفي القدر فكانت مجرد ردود على المعتزلة. ففي رده على نفي الصِّفات قال إنها مرتبطة بحياة الموصوف، فلأن الله حي يجب أن يكون عالماً، ومريداً، وقادراً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، ومستطيعاً. وقال أيضاً: «إن الحي إذا كان غير متكلم ولا مريد وجب أن يكون موصوفاً بضد الإرادة والكلام»[1].

وبتأكيد صفات الذَّات الإلـهية يكون الأشعري قد وقف بصف الصِّفاتية، وتخلص جلياً من لقب المعطلة الذي أطلقه الآخرون على المعتزلة. وردَّ على أهم مسألتين ميزتا الاعتزال عن غيره من المذاهب الكلامية وهما مسألة خلق القرآن، ومسألة نفي القدر. فكان قوله إزاء المسألة الأولى: «فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله قائلاً له: كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له؛ لأن هذا يوجب قولاً ثانياً»[2]. والأمر يكون فاسداً، على حدِّ عبارة الأشعري، إذا اقتضى سلسلة من الأقوال لا نهاية لها.

وقال ناقضاً نفي القدر بالقول بالكسب: «إن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾

(1) الأشعري، الرَّد على أهل الزَّيغ والبدع، ص20 ـ 26.

(2) المصدر نفسه، ص33.

[الصافات: 96]. وقال: جزاء بما كانوا يعملون، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لإعمالهم»[1]. وإن سُئل الأشعري: هل يكون الله ظالماً بخلقه للظلم؟ أجاب قائلاً: «خلقه (الظُّلم) ظلماً لهم لا له، ولم يكن الجائر جائراً لأنه فعل الجور جوراً لغيره لا له»[2]. والأشعري في هذه الإجابة أكد أن الظُّلم مخلوق من الله، والعادل لا يفعل (يخلق) نقيض العدل، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة بنفيهم الصفة ونقيضها عن الذَّات الإلـهية، ومسؤولية النَّاس عن أفعالهم إن كانت خيراً أو شراً، حتى يكون للحساب معنى وشرعية.

لقد اتسمت ردود الأشعري على مقالات المعتزلة بتبسيط أفرغها من البعد النَّظري الذي أظهره المعتزلة في مقالاتهم. فعلى سبيل المثال، فسّرَ ما مقالة أبي الهذيل العلَّاف في القول بوحدة الصِّفة والذات (هو هو أو هو هي)، بقوله: «إن علم الله هو الله، فجعل (العلَّاف) الله علماً وألزم، فقيل له: إذا قلت أن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر وارحمني»[3]. لكن العلَّاف قصد من تلك الوحدة ألا تكون الصِّفة مكتسبة من خارج الذَّات، فيكون التَّشبيه والتَّجسيم وارداً.

يأتي ردُّ المعتزلة، على ما ذهب إليه الأشعري، على لسان القاضي عبد الجبار: «ثم تبع الأشعري وأطلق القول، بأنه تعالى يستحق هذه الصِّفات لمعان قديمة، لوقاحته، وقلة مبالاته بالإسلام

---

(1) المصدر نفسه، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص79.

(3) الأشعري، الإبانة عن أصول الدِّيانة، ص143.

والمسلمين»[1]. ويقصد القاضي بالمبالاة هو المس بفلسفة التَّوحيد والتَّنزيه، التي عنده وباقي المعتزلة جوهر الإيمان. وفي رؤية النَّاس لله تعالى يقول القاضي رداً على صفاتية الأشعري: «وما يجب نفيه عن الله تعالى الرُّؤية، وهذه مسألة خلاف بين النَّاس، وفي الحقيقة، الخلاف في هذه المسألة، إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأَشعرية الذين لا يكيفون الرُّؤية»[2].

قبل تقصي انتماء أبي الحسن الأشعري الفقهي أو المذهبي، كما يُعبر عنه، تجدر الإشارة إلى العلاقة بين الانتماء الكلامي، أو الفكري وبين الانتماء الفقهي، في هذه العلاقة يبدو من غير المألوف أن يكون المعتزلي حنبلياً، أو أن يكون الأشعري زيدياً أو إباضياً. ويعتمد هذا الأمر يعتمد على طبيعة التَّنافذ بين المعتزلة والزَّيدية من جهة أو بين الأشاعرة والحنابلة من جهة أخرى. فقد كان أبو علي الجُبَّائي وأبو القاسم الكعبي حنفيين، وكان القاضي عبد الجبار شافعياً، وكان الصاحب بن عباد شيعياً زيدياً، وهناك حالات عديدة، وكذلك من الأشاعرة هناك الشَّافعي، والحنفي، والحنبلي، والمالكي.

لكن في حالة الأشعري اختلف المؤرخون في تحديد انتمائه الفقهي، فقد ذكره السُّبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» على أساس أنه شافعي، وفي طبقات الحنفية ورد أنه: «كان حنفي المذهب معتزلي الكلام؛ لأنه ربيب أبي علي الجُبَّائي، الذي رباه وعلَّمه الكلام»[3]. أما خبر انتمائه إلى المذهب الأخير فتضعفه

---

(1) الأسدأبادي، شرح الأصول الخمسة، ص183.

(2) المصدر نفسه، ص232.

(3) ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة، ص354.

رواية أبي بكر البيهقي حول محنة الأشاعرة في زمن السُّلطان السلجوقي طغرلبك، «عندما كان هو حنفياً ووزيره معتزلياً شيعياً (سراً) فلُعنت الأشاعرة مع الذين أسموهم بالمبتدعة على المنابر، ولم ينصر الأشاعرة إلا آلب أرسلان بن طغرلبك، بعد وفاة والده»[1].

غير أن ابن عساكر يعده من أئمة الحديث، متأرجحاً بين المذهب المالكي والمذهب الشافعي، وهذا يعترض رواية كونه حنفياً؛ لأن الحنفية من أصحاب الرَّأي، ولا يلتقون مع أصحاب الحديث بمقالة ولا برأي. وأخيراً، فلعلَّ الأشعري في تصريح له وفر على المؤرخين الجهود في حسم أمر تحديد انتمائه العقائدي، ورد ذلك في قوله: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها، التَّمسك بكتاب الله ربَّنا ﷻ، وبسنة نبيه، وما ورد عن السَّادة الصَّحابة، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، أبان الله به الحق ودفع الضلال»[2].

ومع هذا القول إلا أن الأشعري لم يُعد مِنْ طبقات الحنابلة، إنما عُدَّ مِنْ طبقات الشّافعية، ويبدو أنه تابع ابن حنبل في شأن العقيدة وما كان له مِنْ موقف تجاه مقالة «خلق القرآن» والصِّفات وغيرها مما اختلف به مع المعتزلة. وبالجملة أن الأشعري صار إماماً وصاحب مقالة خاصة قد لا يتبع فيها أحد، مع الميل لأهل الحديث.

---

(1) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ص108.

(2) الأشعري، الإبانة عن أصول الدِّيانة، ص20.

وهـذا أحـد رؤسـاء الـحـنـابـلـة الـمـعـاصـريـن لـه، أبـو مـحـمـد الـحـسـن بـن عـلـي الـبَـربَـهـاري (ت329هـ)، كـان يُـقـلـل مِـنْ شـأنـه، ويشكك بعلمه، والبَربَهاري أحد الذّين تصدوا للأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر ببغداد، وفي السَّنة 323هـ وبعد أن زاد تمادي جماعته وتشرطهم على النَّاس، منعهم الخليفة الرَّاضي بالله (ت329هـ)، واختفى رئيسهم بعد أن طلبته السُّلطة[1].

جاء في «طبقات الحنابلة»: «لما دَخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البَربَهاري، فجعل يقول: رددت على الجُبَّائي (أبو عليٍّ)، وعلى أبي هاشم (ابن الجُبَّائي)، ونقضتُ عليهم، وعلى اليَّهود والنَّصارى والمجوس، وقلت لهم: وقالوا، وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري ما قُلتَ قليلاً ولا كثيراً، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال: فخرج مِنْ عنده، وصَنف كِتاب الإبانة فلم يقبله مِنْه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خَرجَ منها»[2]. يعني البَربَهاري، وهي السَّنة 323 هـ. وما عُرف في التَّاريخ بفتنة الحنابلة[3].

اقتفى الأشعري أثر إمامه ابن حنبل في تكفير المعتزلة أيضاً، بقوله: «ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وأن مَنْ قال بخلق القرآن فهو كافر»[4]. وعلى الرَّغم من أن هذا التَّصريح يُشير إلى الانتماء المذهبي الفقهي بشكل من الأشكال، لكن الاحتمال وارد بأن ذلك يعني العقيدة، من القول بإثبات القدر والصفات، ورفض

(1) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 8 ص307 ـ 308.
(2) االفرَاء، طبقات الحنابلة 3 ص25.
(3) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 8 ص307.
(4) الأشعري، الإبانة عـن أُصول الدِّيانة ص25.

مقالة خلق القرآن، لا المذهب الفقهي، فآنذاك لم يتبلور المذهب الحنبلي بعد. وبعبارة أخرى، لعلّ الأشعرية بشكل عام شافعية أو مالكية في الفروع، كما هي الزَّيدية معتزلية في الأصول وحنفية في الفروع، ثم تبدل فغدت غالبية الشَّافعية، من الزَّمن السلجوقي، على ما يبدو، أشعرية الأُصول.

لقد تأكد ذلك التَّحول، وما يدل عليه من تأليف، في القرنين الثالث والرابع الهجريين، حيث ظهور علم الكلام السُّنَّي، أو العقيدة السُّنَّية، ممثلة بأبي الحسن الأشعري، فلا أئمة الفقه: أبو حنيفة، مالك، الشَّافعي، ابن حنبل، كانوا أوجدوا عقيدة سُنَّية، تلتئم مع الفقه الشَّافعي أكثر من غيره، تقابلها عقيدة شيعية في الإمامة. لذا يتقدم المؤرخ والفقيه ابن عساكر (ت528هـ) ويؤلف كتاباً في الدِّفاع عن العقيدة الأشعرية تحت عنوان «تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري».

حتى قال صاحب الطبقات السُّبكي: «كل سُنَّي لا يكون عنده كتاب التَّبيين لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة»[1]. وأكثر مِنْ هذا قال: «لا يكون الفقيه شافعياً على الحقيقة حتى يحصِّل كتاب التَّبيين لابن عساكر، وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنَّظر فيه»[2]. مقابل ذلك تبلور في تلك الفترة أيضاً الخلاف على أساس فقهي وعقائدي بين الشِّيعة والسُّنَّة، حيث ظهرت كتب الحديث السُّنَّية (صحيح البخاري، وصحيح مسلم وبقية السُّنن

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3 ص352.

(2) المصدر نفسه. وكان سبب تصنيف الكتاب هو بغض إمام قراءات القرآن بالشام الحسن بن علي الأهوازي لمذهب الأشعري (ابن تغرى بردى، النُّجوم الزاهرة 5 ص56).

والجوامع) تقابلها كتب الحديث: الشِّيعية (الكافي، ومَنْ لا يحضره الفقيه، والتهذيب والاستبصار).

بلا ريب، يختلف الأَشعري عن تشدد الإمام ابن حنبل في ما ذهب إليه من انفتاح في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» تجاه الفرق والمذاهب الإسلامية: «إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[1]. لهذا يُحتمل أن كتاب المقالات كان متأخراً على بقية كتبه، التي قال فيها ما قال ضد المعتزلة. كذلك ظهر تسامحه في كلمة له قالها قُبيل وفاته رواها شمس الدِّين الذهبي بقوله: «كلمة أعجبتني وهي ثابتة، رواها البيهقي، لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: اشهد عليَّ أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا اختلاف العبارات»[2].

إن صحت تلك الرِّواية عن الأشعري، أو عن غيره من أرباب الفقه، فذلك يتعدى التَّسامح بين مذاهب المسلمين إلى التَّسامح تجاه الأديان الأخرى، فالمعبود واحد عند الجميع! إن الرِّواية السَّالفة الذكر مشابهة تماماً إلى ما رواه الذَّهبي عن الإمام ابن تيمية وهو في أواخر أيامه: «أنا لا أكفر أحداً». لكن ما ورد في كتب ابن تيمية وقبله الأشعري تكفير صريح للمخالفين ومن أهل القبلة، فما تفسير ذلك؟!

في ما يخص الأشعري يبدو الأمر مرتبطاً بالاندفاع ضد المعتزلة عند بداية الجنوح عنهم، وعلى الرَّغم من عدم توفر

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين 1 ص34.

(2) الذَّهبي، سير أعلام النبلاء 15 ص88.

تواريخ لتَّأليف كتبه إلا أن القول بعدم التكفير استناداً على ما رواه الذَّهبي كان في السنوات الأخيرة بالنِّسبة لكتابه المقالات، ثم تأكيد ذلك في لحظة الوفاة، وهي أصدق اللحظات وأكثرها وضوحاً للمواقف. وهذا ما ينطبق أيضاً على ابن تيمية. لكن أتباع الإماميين المذكورين لا يقرون بتصريحات قُبيل الموت، فقد سبقهم مَنْ رفض إعطاء الرَّسول رقعة يكتب فيها ما أراد قوله، وهو في النَّزع الأخير!

ترك الأشعري ثروة فكرية كبيرة، كلها تعود إلى فترة بعد الجنوح عن الاعتزال، ولم يحتفظ بما ألفه خلال اعتزاله، إن صح له تأليف في تلك الفترة. ومع ذلك فظاهرة حرق الكتب أو إتلافها من قبل المؤلفين حصلت بكثرة، وربما فعل الأشعري ذلك حتى يتخلص من تلك الآثار، أو قام الأشاعرة من بعده بالمهمة. فلعلَّه لا يخلو من التَّأليف أيام اعتزاله، وقد قيل عنه إنه كان إماماً في الاعتزال، وهل ظهرت غزارة تأليفه بعد ذلك مباشرة؟! من كتبه التي ذكرها ابن عساكر في كتاب «تبيين كذب المفتري»: «الموجز في مقالات الخارجين عن المِلَّة والداخلين فيها»، «العمد في نقض آراء المعتزلة والقدرية في خلق الأعمال»، «اللَّمع الكبير»، «اللَّمع الصَّغير»، «الأُصول في نقض أبي علي الجُبَّائي»، «نقض تأويل الأدلة على البلخي المعتزلي»، «الرَّد على ابن الرَّاوندي»، «جمل المقالات»، «الجواب في الصِّفات»، و«تفسير القرآن». وفي الكتاب الأخير قيل إنه تشدد ضد شيوخه السَّابقين، ويتضح ذلك من قوله أو ما نسب إليه: «وإنما آخذوا تفسيرهم (المعتزلة) عن أبي الهذيل بياع العلف، ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز (النَّظام) ومقلديه، وعن مناصريه، وعن المنسوب إلى قرية جُبّ (شيخه

الجُبَّائي) ومنتحليه، فإنهم قادة الضَّلال من المعتزلة الجهال».

توفي أبو الحسن الأشعري السَّنة (324هـ)، ورأسه في حجر صديقٍ له يدعى أبو علي زاهر الفقيه، وآخر كلمات سمعها الفقيه منه، هي: «لعن الله المعتزلة موهوا ومخرقوا (...)»[1]. ويغلب على الظَّن أنها رواية ملفقة، فحسب الذَّهبي، وما ورد في كتابه «مقالات المسلمين»، أنه توفي متسامحاً مع خصومه. ويروى أنه دُفن ببغداد في مكان يدعى مشرع الزَّوايا في مقبرة إلى جانب مسجد، بالقرب من حمام، وهي عن يسار المارة من السُّوق إلى نهر دجلة[2].

---

(1) القشيري، الرِّسالة القشيرية، ص4.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص347.

المصادر والمراجع

○ **ابن أبي الحديد، عز الدين** (ت656هـ):

ـ **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار إحياء الكتب 1959.

ـ **شرح نهج البلاغة**، بيروت: دار مكتبة الحياة 1964.

ـ **القصائد العلويات السَّبع، ضمن كتاب الرَّوضة المختارة**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1972.

○ **ابن الأثير، عز الدين** (ت630هـ):

ـ **الكامل في التَّاريخ**، بيروت: دار صادر، بلا تاريخ نشر.

ـ **اللُّباب في تهذيب الأنساب**، القاهرة: مكتبة القدسي 1357هـ.

○ **ابن تغرى بردى، يوسف** (ت874هـ):

ـ **النُّجوم الزَّاهرة**، مصر: دار الكتب المصرية 1929.

○ **ابن الجوزي، عبد الرحمٰن** (ت597هـ):

ـ **أخبار الحمقى والمُغفلين**، بغداد: دار المدى للثَّقافة والنَّشر 2007.

ـ **تلبيس إبليس**، القاهرة: مكتبة المتنبي.

ـ **الحسن البصري**، مصر: مكتبة الخانجي 1931:

ـ **مناقب ابن حنبل**، مصر: مطبعة الخانجي 1979.

ـ **المنتظم في تاريخ الامم والملوك**، بيروت: دار الكتب العلمية 1992.

○ **ابن جني، عثمان الموصلي** (ت392):

ـ **الخصائص**، مصر: 1913.

○ **ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي** (ت852):

ـ **لسان الميزان**، بيروت: دار الفكر، 1987.

○ **ابن حزم الظواهري، علي بن أحمد** (ت456):

ـ **طوق الحمامة في الألفة والأُلاف**، القاهرة: مطبعة المدني 1975.

ـ **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون. مصر: دار المعارف 1962.

ـ **الفصل في الملل والأهواء والنِّحل**، بيروت: دار النَّدوة الجديدة 1320هـ.

○ **ابن حوقل، محمد بن علي الموصلي النَّصيبي** (ت367):

ـ **كتاب صورة الأرض**، بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ طبع.

○ **ابن خلدون، عبد الرحمٰن** (ت808):

ـ **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

ـ **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي. القاهرة: نهضة مصر 2004.

○ **ابن خلّكان، شمس الدين** (ت681):

ـ **وفيات الأعيان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة.

ـ **وفيات الأعيان**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: 1949.

ـ **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر.

○ **ابن دريد، محمد بن الحسن** (ت321):

ـ **الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام هارون، بغداد: 1979.

○ **ابن الرَّاوندي، أحمد بن يحيى** (ت250):

ـ **فضيحة المعتزلة**، بيروت: 1975.

○ **ابن سعد، الزهري** (ت230):

ـ **الطبقات الكبرى**، تحقيق زياد محمد منصور، القاهرة: لجنة الثقافة الإسلامية، 1358هـ.

○ **ابن طيفور، أحمد بن طاهر** (280):

ـ **كتاب بغداد**، تصحيح محمد زاهد الكوثري. 1949.

○ **ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد الأندلسي** (ت327):

ـ **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين وآخرون، القاهرة: 1940.

○ **ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله** (463):

ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، مصر ـ الفجالة: مكتبة نهضة مصر، بلا تاريخ طبع.

○ **ابن العبري، غريغوريوس** (ت685):

ـ **تاريخ مختصر الدول**، بيروت: دار المسيرة.

○ **ابن عساكر، علي بن الحسن** (ت571):

ـ **تبيين كذب المفتري**، مطبعة التوفيق. دمشق: 1347هـ.

○ **ابن الفقيه، أبو بكر أحمد الهمداني** (ت365):

ـ **مختصر كتاب البلدان**، ليدن: مطبعة بريل 1884.

○ **ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن** (ت406):

ـ **الحدود في الأُصول**، لندن: جامعة لندن 1991.

ـ **مجرد مقالات الأشعري**، تحقيق دانيال جيمانة. بيروت: دار الشروق.

○ **ابن كمال الدِّين عبد الرزاق** (ت732):

ـ **مجمع الآداب في معجم الألقاب**، تحقيق مصطفى جواد، مطبوعات مديرية أحياء التراث القديم.

○ **ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم** (ت276):

ـ **تأويل مختلف الحديث**، بيروت: دار الجيل، 1972.

- **عيون الأخبار**، مصر: دار الكتب المصرية، 1925، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف.

○ **ابن قدامة، موفق الدين المقدسي** (ت620):

- **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق عبد الرحمٰن دمشقية، بيروت: عالم الكتب.

○ **ابن قيم الجوزية، محمد** (ت751):

- **اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، بيروت: دار الكتب العلمية.

○ **ابن كثير، أبو الفداء الدمشقي** (ت774):

- **البداية والنهاية**، دار الكتب العلمية. بيروت: 1984.

○ **ابن الكلبي، هشام بن محمد** (ت204):

- **الأصنام**، تحقيق أحمد زطي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1965.

○ **ابن المرتضى، أحمد بن يحيى** (ت840):

- **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنه ديفلد. بيروت: دار المنتظر، 1988.

- **المنية والأمل**، تحقيق محمد جواد مشكور. بيروت: دار الندى، 1990.

○ **ابن المعتز، عبد الله بن المعتز بن المتوكل** (**قتل** 296):

- **طبقات الشعراء**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج. مصر: دار المعارف 1956.

○ **ابن منظور، محمد بن مكرم** (ت711):

- **مختارات الأغاني في الأخبار والتهاني**، تحقيق: عبد العليم الطحاوي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة 1965.

- **مختصر تاريخ ابن عساكر**، تحقيق مأمون الصاغرجي. بيروت: دار الفكر.

○ **ابن نباتة، جمال الدين المصري** (ت768):

ـ **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الفكر العربي.

○ **أبو نواس، الحسن بن هانيء** (ت200):

ـ **ديوان أبي نواس برواية الصولي**، تحقيق بهجت عبد الغفور الحديثي. بغداد: دار الطباعة، 1980.

○ **أبو يوسف، الإمام يعقوب بن إبراهيم** (ت182):

ـ **كتاب الخراج**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر 1979.

○ **إخوان الصَّفا وخِلان الوفا (القرن الرابع الهجري)**:

ـ **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، بيروت: دار صادر 2006.

○ **الإسفرائيني، أبو المظفر** (ت471):

ـ **التبصير في الدين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب 1983.

○ آدي، السيد شير (**قُتل** 1915):

ـ **معجم الألفاظ الفارسية المُعربة**، بيروت: مكتبة لبنان 1980.

○ **الأشعري، أبو الحسن** (ت324):

ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق فوقية محمود. مصر: دار الأنصار 1977.

ـ **اللَّمع في الرَّد على أهل الزِّيغ والبدع**، تحقيق جواد غرابة. مصر: 1955.

ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر. دار فرانز شتايز، 1980.

ـ **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الحداثة 1985.

○ **الأسدأبادي، القاضي عبد الجبار** (ت415هـ):

ـ **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت: دار العربية 1966.

ـ **شرح الأُصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان. مصر: 1965.

ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ـ **المجموع المحيط بالتكليف**، جمع ابن متويه. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

○ **الأشعري، سعد بن عبد الله** (ت301):

ـ **المقالات والفرق**، تحقيق: محمد جواد مشكور، إيران: مركز انتشارات علمي وفرهنكي 1361هـ.

○ **الأصبهاني، أحمد بن عبد الله** (ت430):

ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مصر: مطبعة السعادة، 1933.

○ **الأصفهاني، أبو فرج** (ت356):

ـ **كتاب الأغاني**، مصر: دار التقدم.

ـ **مقاتل الطَّالبيين**، تحقيق أحمد صقر. بيروت: مؤسسة الأعلمي 1987.

○ **الأصفهاني، حسين بن محمد الرَّاغب** (ت425):

ـ **محاضرات الأُدباء ومحاورات الشُّعراء والبُلغاء**، قم الانتشار الحيدرية منسوخة من دار الحياة ببيروت.

○ **الآلوسي، حسام الدين**:

ـ **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، بغداد: وزارة الثَّقافة والإعلام ـ دار الشؤون الثقافية العامة 1986.

○ **الآمدي، سيف الدين** (ت630):

ـ **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة:1971.

○ **أمين، أحمد** (ت1954):

ـ **ضحى الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة، الطبعة العاشرة.

○ **الأمين، حسن** (ت2001):

ـ **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**، بيروت: الغدير 1997.

○ **الأمين، محسن** (ت1952):

ـ **أعيان الشِّيعة**، مطبعة الإنصاف. بيروت: 1961.

○ **بابو إسحٰق، روفائيل**:

ـ **مدارس العراق قبل الإسلام**، بيروت: دار الوراق 2006.

○ **بدوي، عبد الرحمٰن** (ت2001):

ـ **مذاهب الإسلاميين (المعتزلة والأشاعرة)**، بيروت: دار الملايين 1983.

ـ **موسوعة المستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين 1993.

○ **بروكلمان، كارل** (ت1956):

ـ **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: السَّيد يعقوب البكر ورمضان عبد التَّواب وآخرين. مصر: دار المعارف.

○ **البسوي، يعقوب بن سفيان** (ت277):

ـ **المعرفة والتَّاريخ**، تحقيق أكرم ضياء الدِّين، بغداد: 1975.

○ **البغدادي، الخطيب** (ت463هـ):

ـ **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتاب العربي.

○ **البغدادي، عبد القاهر** (ت429هـ):

ـ **أُصول الدين**، استانبول: 1948.

ـ **الفرق بين الفرق**، مصر: مطبعة المعارف.

ـ **الفرق بين الفرق**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الجيل ودار الآفاق الجديدة 1987.

ـ **الملل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار الشروق 1992.

○ **البلاذري، أحمد بن يحيى (القرن الثالث الهجري):**

ـ **أنساب الأشراف**، تحقيق باقر المحمودي، بيروت: دار التعارف للمطبوعات 1977.

○ **البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل (٣٢٢هـ):**

ـ **البدء والتاريخ**، باريس: 1916.

○ **البلخي، (ت319هـ)، الأسدأبادي (ت415هـ)، الجشمي (ت494هـ):**

ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد. الدار التونسية للنشر 1974.

○ **البيروني، أبو الريحان (ت440هـ):**

ـ **الجماهر في معرفة الجواهر**، حيدر أباد: دار المعارف العثمانية ١٣٥٥هـ.

ـ **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، ألمانيا: 1923.

○ **التِّبريزي، يحيى بن علي الخطيب (ت512هـ):**

ـ **شرح ديوان أبي تمام**، مصر: دار المعارف.

○ **التنوخي، أبو علي المحسن القاضي (ت384هـ):**

ـ **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي، 1971.

○ **التَّوحيدي، أبو حيان (ت414هـ):**

ـ **الإمتاع والمؤانسة**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

ـ **البصائر والذخائر**، تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: 1964.

ـ **الرِّسالة البغدادية**، تحقيق عبود الشالجي، بيروت: دار الكتب، 1980.

ـ **مثالب الوزيرين**، تحقيق إبراهيم الكيلاني. بيروت: دار الفكر 1998.

○ **الثَّعالبي، أبو منصور إسماعيل (ت429هـ):**

ـ **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية.

○ **الجاحظ، عمرو بن بحر (ت255هـ):**

ـ **البخلاء**، سوريا: دار الكتاب العربي 1983.

ـ **البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق: عبد السَّلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل 1990.

ـ **البيان والتَّبيين**، تحقيق عبد السَّلام محمد هارون. القاهرة: 1948.

ـ **البيان والتَّبيين**، تحقيق عبد السَّلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي 1998.

ـ **الحيوان**، تحقيق عبد السَّلام محمد هارون. مصر: 1938.

ـ **الحيوان**، تحقيق: محمد باسل عيون السُّود، بيروت: دار الكتب العلمية (بيضون) 2003.

ـ **الرَّسائل**، تحقيق عبد السَّلام هارون. القاهرة: 1938.

ـ **الرَّسائل**، تحقيق حسن السَّندوبي، القاهرة: 1933.

○ **جار الله، زهدي:**

ـ **المعتزلة**، القاهرة: 1948.

○ **الجرجاني، علي بن محمد (ت816هـ):**

ـ **التَّعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية 1995، **شرح المواقف**، مصر: 1907.

○ **الجلالين، المحلي (ت864هـ) والسَّيوطي (ت911 هـ):**

ـ **تفسير الجلالين**، بيروت: دار الكتاب العربي 1987.

○ **جمال الدِّين، مصطفى:**

ـ **الدِّيوان**، بيروت: دار المؤرخ العربي 1995.

○ **الجندي، عبد الحليم.**

ـ **أحمد بن حنبل إمام السُّنَّة**، مصر: دار المعارف.

○ **الجهشياري، محمد بن عبدوس** (ت310هـ):
ـ **الوزراء والكُتَّاب**، القاهرة: 1938.
ـ **الوزراء والكُتَّاب**، تحقيق: إبراهيم صالح. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث 2009.
○ **جواد، مصطفى** (ت1969):
ـ **الضائع من معجم الأدباء**، شركة المعرفة للنشر 1990.
○ **جودة، جمال محمد**:
ـ **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، الشركة العربية 1979.
○ **الحبوبي، محمد سعيد** (ت1915):
ـ **الديوان**، تحقيق الشيخ عبد العزيز الجواهري، بيروت: المطبعة الأهلية، 1331هـ.
○ **حريتاني**، سليمان:
ـ **المتهتك الفاضل أبو نواس**، حمص: التنوير 1996.
○ **الحصري، ساطع** (ت1967):
ـ **مذكراتي في العراق** (1921 ـ 1941)، بيروت: دار الطليعة، 1967.
○ **الحموي، ياقوت** (ت626هـ):
ـ **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، 1955..
ـ **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، 1995.
ـ **معجم الأدباء**، تحقيق مرجيلوث، مصر: مطبعة هندية بالموسكي 1925.
ـ **معجم الادباء**، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامية 1993.
○ **الحنبلي، شهاب الدين** (ت1031هـ):
ـ **شذرات الذَّهب في أخبار من ذهب**، دمشق: دار ابن كثير.

○ **ابن أبي الوفاء، الحنفي (ت757هـ):**

ـ **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، 1990.

○ **المولى تقي، التميمي المصري الحنفي (ت1005هـ):**

ـ **الطبقات السَّنية في تراجم الحنفية**، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر 1989.

○ **الخنساء، تماضر (حوالي 23هـ):**

ـ **الدِّيوان**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

○ **الخياط، عبد الرحيم (ت290هـ):**

ـ **الانتصار والرد على الملحد ابن الراوندي**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1957.

ـ **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، مصر: دار الكتب المصرية 1925.

○ **الدَّارقطني، علي بن عمر (ت385هـ):**

ـ **أخبار عمرو بن عبيد**، تحقيق يوسف فان إس، بيروت: 1967.

○ **الدَّاوودي، محمد بن علي (ت945هـ):**

ـ **طبقات المفسرين**، تحقيق علي محمد عمر، مصر: مكتبة وهبة 1972.

○ **الدمشقي، ابن قاضي شهبة (ت851هـ):**

ـ **طبقات الشافعية**، تصحيح الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب.

○ **الدُّوري، عبد العزيز:**

ـ **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، بيروت: دار الشروق، طبعة ثانية.

○ **ديبر، هانز:**

ـ **خطبة واصل بن عطاء**، ليدن: بريل 1988.

- **النِّظام الفلسفي عند معمر بن عباد السلمي**، بيروت 1975.
○ **الدِّينوري، أحمد بن داوود** (ت282هـ):
- **الأخبار الطوال**، بغداد: مكتبة المثنى.
○ **الذَّهبي، أبو عبد الله** (ت748هـ):
- **ميزان الاعتدال**، تحقيق علي البجاوي، مصر: عيسى البابي وشركاؤه.
- **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الارناؤط. بيروت: مؤسسة الرسالة 1982.
- **تاريخ الإسلام**، تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الكتاب العربي 1993.
○ **الرَّازي، أبو حاتم محمد بن إدريس** (ت827هـ):
- **الجرح والتعديل**، دار المعارف العثمانية.
○ **الرَّازي، فخر الدين** (ت604هـ):
- **التَّفسير الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر 1981.
- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق محمد عزب. القاهرة: مطبعة مدبولي 1993.
- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**. تحقيق عبد الرؤوف سعد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتُّراث 2008.
- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق عبد الرؤوف سعد. دار الكتاب العربي 1984.
○ **الرَّاوي، عبد اللطيف**:
- **المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع للهجرة**، بغداد: مكتبة النهضة.
○ **الرَّبيعي، أحمد**:
- **العُذَيِّق النَّضيد بمصادر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة**، بغداد: مطبعة العاني 1987.

○ **الرَّصافي، معروف** (ت1945):

ـ **كتاب الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدس**، كولون: منشورات الجمل 2002.

○ **الزِّركلي، خير الدين** (ت1976):

ـ **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين 1992.

○ **سَابا ياباد، نازك**:

ـ **كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء**، لندن: دار السَّاقي 1988.

○ **السَّامر، فيصل** (ت1982):

ـ **ثورة الزنج**، بغداد: مكتبة المنار 1971.

○ **السُّبكي، تاج الدين** (ت771هـ):

ـ **طبقات الشَّافعية الكبرى**، تحقيق محمود الطناجي، مصر: 1965.

○ **السَّجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد** (ت250هـ):

ـ **كتاب النَّخل**، تحقيق: إبراهيم السَّامرائي، الرياض وبيروت: دار اللِّواء ومؤسسة الرِّسالة 1985.

○ **السَّرحان، سعود صالح**:

ـ **أرباب الكلام**، ابن حَزم يُجادل المعتزلة. بيروت: دار ابن حَزم 2010.

○ **السَّمعاني، أبو أسعد بن محمد** (ت562هـ):

ـ **الأنساب**، الهند: 1962.

○ **السَّيوطي، جلال الدين** (ت911هـ):

ـ **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار الكتب العلمية 1988.

ـ **طبقات المفسرين**، بيروت: دار الكتب العلمية 1983.

ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، مصر.

○ **الشَّالجي، عبود (ت1996):**

ـ **موسوعة الكنايات العامية البغدادية**، بيروت: دار الكتب 1982.

○ **الشَّهرستاني، عبد الكريم (ت548هـ):**

ـ **الإقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفرد جيوم (مصور).

ـ **المِلل والنِّحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.

○ **شير، السَّيد أدي:**

ـ **معجم الألفاظ الفارسية المعربة**، بيروت: مكتبة لبنان 1980.

○ **الشِّيرازي، مؤيد الدين هبة الله (ت476هـ):**

ـ **المجالس المؤيدية**، تحقيق محمد عبد الستار الناصر، القاهرة: 1975.

○ **الصَّفدي، صلاح الدين خليل (ت764هـ):**

ـ **الوافي بالوفيات**، دار فرانز شتايز 1980. الجزء الأول. استانبول 1931.

○ **صومي، إبراهيم:**

ـ **المقالات في الأمة السِّريانية**، البرازيل: سان بالو 1979.

○ **ضيائي، علي أكبر:**

ـ **فهرس مصادر الفرق الإسلامية ـ العلوية**، بيروت: دار الروضة 1992.

○ **حسين طه (ت 1973هـ)** في الشعر الجاهلي، القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع (1996) **الطبعة الأولى** (1926).

○ **طاووس، أحمد بن موسى (ت673هـ):**

ـ **بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية**، تحقيق علي العدناني الغريقي. قم: مؤسسة آل البيت، 1411هـ.

○ **الطَّبرسي، أبو منصور (ت حوالي 620هـ):**

ـ **الاحتجاج**، منشورات دار النُّعمان 1966.

○ **الطَّبري، محمد بن جرير** (ت310هـ):

ـ **تاريخ الأمم والملوك**، القاهرة: مطبعة الاستقامة.

ـ **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: عبدا علي مهنا. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1998.

ـ **تاريخ الرُّسل والملوك**، بيروت: دار الفكر 1998.

○ **الطَّهراني، آغا بزرك** (ت1970):

ـ **الذريعة إلى تصانيف الشِّيعة**، بيروت: دار أضواء، بيروت، الطبعة الثانية.

ـ **طبقات أعلام الشيعة**، تحقيق تقي منزوي. بيروت: دار الكتاب العربي.

○ **الطَّوسي، السراج** (ت387هـ):

ـ **اللّمع في التصوف**، تحقيق نيكلسون، ليدن: 1939.

○ **الطُّوسي، نصير** (ت672هـ) **والحلي** (726هـ):

ـ **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، تحقيق حسن مكي العاملي، بيروت: دار الصفوة، 1993.

○ **العباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمٰن** (ت963هـ):

ـ **معاهد التَّنصيص على شواهد التخليص**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر: 1947.

○ **عثمان، عبد الكريم**:

ـ **نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية)**، بيروت: مؤسسة الرسالة 1971.

○ **عزام، عبد الكريم**:

ـ **التَّصوف وفريد الدين العطار**، دار إحياء الكتب العربية 1945.

○ **العسكري، أبو هلال** (ت395هـ):

ـ **الأوائل**، تحقيق محمد مصري ووليد قصاب، دمشق: 1975.

○ **العطار، فريد الدين** (تحوالي 530هـ):
- **كَزيدة تذكرة أولياء**، طهران: 1353هـ (باللغة الفارسية)
○ **العقيلي، محمد بن عمر المكي** (ت322هـ):
- **الضعفاء الكبير**، تحقيق قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية.
○ **العكبري، الشيخ المفيد محمد بن محمد** (ت413هـ):
- **أوائل المقالات**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
○ **عواد، كوركيس** (ت1993)، **والعلوجي، عبد الحميد** (ت1995):
- **جمهرة المراجع البغدادية**، بغداد: مطبعة الرابطة 1961.
○ **الغزالي، أبو حامد** (ت505هـ):
- **تهافت التهافت**، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993.
- **المقصد الأسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى**، الجفان والحابي للطباعة والنشر 1987.
○ **الفَارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان** (ت339هـ):
- **كتاب آراء أهل المدينة الفَاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار الشُروق 1973.
○ **الفخري، علي بن عبد الله** (القرن التاسع هجري):
- **تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الاديان**، تحقيق رشيد البندر (الخيُّون)، دار الحكمة للطباعة والنشر 1994.
○ **الفرَّاء، القاضي محمد بن أبي يعلي الحنبلي** (ت526هـ):
- **طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة، 1999.
○ **فرح، إلياس**:
- **الصراع الفكري عند الجاحظ**، بغداد: 1981.
○ **القاضي عياض، ابن موسى بن عياض** (ت544هـ):
- **ترتيب المسلك وتقريب المسائل لمعرفة أعلام مذهب ابن مالك**، تحقيق أحمد بكير، بيروت: دار مكتبة الحياة.

○ **القشيري، أبو القاسم عبد الكريم** (ت365هـ):

ـ **الرسائل القشيرية**، تحقيق فير محمد حسن، باكستان: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية.

○ **القلقلشندي، أحمد بن عبد الله** (ت821هـ):

ـ **صبح الأعشى**، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1913.

○ **القمني، سيد محمود**:

ـ **الأسطورة والتراث**، القاهرة: سينا للنشر، 1993.

○ **الكتبي، محمد بن شاكر** (ت764هـ):

ـ **فوات الوفيات**، القاهرة: مكتبة النهضة 1951.

○ **لستنج، كي** (ت1933):

ـ **بُلدان الخلافة الشرقية**، ترجمة: كوركس عواد وبشير فرنسيس. بغداد: مطبعة الرابطة 1954.

○ **ماسينون، لويس** (ت1962):

ـ **خطط البصرة وبغداد**، ترجمة إبراهيم السامرائي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981 ملحق السامرائي: أشتات بصرية.

○ **المبرد، محمد بن يزيد** (ت285هـ):

ـ **الكامل في اللغة والأدب**، بيروت: مؤسسة المعارف، **الكامل في اللغة والأدب**، القاهرة.

○ **المجلسي، محمد باقر** (ت1700):

ـ **بحار الأنوار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

○ **المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين** (ت463):

ـ **الأمالي**، قم: مكتبة المرعشي، 1403هـ، مصورة عن طبعة 1907.

ـ **الأمالي**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. دار إحياء الكتب العربية 1954:

- **الشافي في الإمامة**، طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
○ **مروَّه، حسين** (قتل 1987):
- **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: الفارابي 1978.
○ **المزي، جمال الدين** (ت654هـ):
- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
○ **المسعودي، أبو الحسن علي** (ت346هـ):
- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بلا، بيروت: الجامعة اللبنانية 1973.
- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982.
- **التنبيه والأشراف**، بيروت: مكتبة الخياط 1965.
○ **المظفر، الشيخ محمد رضا** (ت1963):
- **عقائد الإمامية**، بيروت: دار المرتضى 2005.
○ **معروف، ناجي** (ت1977):
- **عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية**، بغداد: 1974.
○ **المعري، أبو العلاء** (ت449هـ):
- **رسالة الغفران**، شرح كامل الكيلاني. مصر: مطبعة المعارف.
- **رسالة الغفران**، شرح بنت الشاطئ. مصر: دار المعارف 1950.
○ **المقريزي، تقي الدين** (ت845هـ):
- **الخطط المقريزية**، لبنان: دار العرفان 1959.
○ **ملحم، علي**:
- **المناحي الفلسفية عند الجاحظ، بيروت: دار الطليعة** 1980.

○ **الملطي، محمد بن أحمد (ت377هـ):**

ـ **التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع**، تحقيق س، ديررينغ. استانبول: 1936.

○ **نادر، ألبير نصري:**

ـ **فلسفة المعتزلة**، مصر: 1950.

○ **النَّاشئ الأكبر (ت293هـ):**

ـ **الكتاب الأوسط مسائل الإمامة**، بيروت: 1971.

○ **النَّجم، وديعة:**

ـ **الجاحظ والحاضرة العباسية**، بغداد: 1965.

○ **النَّديم، محمد بن إسحاق الوراق (ت375هـ):**

ـ **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة.

ـ **الفهرست**، تحقيق: رضا المازنداري. دار المسيرة 1988.

○ **النِّسائي، الدارقطني، النجاري:**

ـ **المجموع في الضعفاء والمتروكين**، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار القلم 1985.

○ **النَّسفي، أبو معي ميمون بن محمدن (ت508هـ):**

ـ **تبصرة الأدلة**، تحقيق كلود سلامة، دمشق: 1993.

○ **النَّشار، علي سامي (ت):**

ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الإسكندرية: 1962.

○ **النَّصيبي، ابن حوقل (ت367):**

ـ **صورة الأرض**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

○ **النُّوبختي، الحسن بن موسى (القرن الثالث الهجري):**

ـ **فرق الشيعة**، النَّجف: المطبعة الحيدرية 1936.

○ **النُّويري، شهاب الدين (ت733):**

ـ **نهاية الأرب في فنون الادب**، القاهرة: دار الكتب المصرية 1935.

○ **النِّيسابوري، أبو رشيد (القرن الخامس هجري):**

ـ **مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، بيروت: معهد الإنماء العربي 1979.

○ **الوَرد، باقر أمين:**

ـ **حوادث بغداد في** 12 قرن، بغداد: مكتبة النَّهضة، 1989.

○ **الوردي، بهاء الدين:**

ـ **قاموس أصل اللغات (لغة قوم نوح)**، مراكش: دار وليلي للطباعة 1996.

○ **وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت306هـ):**

ـ **أخبار القُضاة**، بيروت: عالم الكتب، بلا تاريخ طبع.

○ **اليافعي، عفيف الدِّين عبد الله بن أسعد (ت768هـ):**

ـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، حيدر آباد: دار المعارف النِّظامية.

ـ **مَرهم العِلل المعضلة في الرَّدِ على أئمة المعتزلة**، تحقيق: محمود محمد حسن نصار. بيروت: دار الجيل 1992.

○ **اليسوعي، فكتور:**

ـ **النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ**، مصر: 1964.

○ **اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت292هـ):**

ـ **تاريخ اليعقوبي**، قم: منشورات الشريف الرضي 1414هـ.

ـ **الكتب الستة**، الرِّياض: دار السَّلام للنِّشر والتوزيع 2000.

ـ **نهج البلاغة**، تحقيق: عليّ أنصاريان. دمشق: المستشارية الثَّقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية 2008.

○ **المخطوطات:**

ـ **مناظرة أبي الهذيل العلاف ومجنون الدير**، النسخ 1090هـ. المكتبة البريطانية Or 3991.

ـ **مختارات من كتاب لفصول الجاحظ**. النسخ بمصر 1877. خزانة الأمير كريمر النمساوي، المكتبة البريطانية Or 3138.

○ **الدوريات:**

ـ **مجلة المعرفة المصرية**، السنة 1933 و1935.

ـ **مجلة الناقد اللبنانية**، السنة 1994.

ـ **مجلة لغة العرب العراقية**، السنة 1931.

ـ **مجلة سومر العراقية**، السنة 1948 و1952.

ـ **مجلة النُّور الإسلامية**، تصدر بلندن، السنة 1993، 1998.

المحتوى

الموضوع	الصفحة